OPERE

DI

G. D. ROMAGNOSI

RIORDINATE ED ILLUSTRATE

DA

ALESSANDRO DE GIORGI

DOTTORE IN FILOSOFIA E IN LEGGI

CON ANNOTAZIONI, LA VITA DELL'AUTORE, L'INDICE DELLE DEFINIZIONI E DOTTRINE COMPRESE NELLE OPERE, ED UN SAGGIO CRITICO E ANALITICO SULLE LEGGI NATURALI DELL'ORDINE MORALE PER SERVIRE D'INTRODUZIONE ED ANALISI DELLE MEDESIME.

VOL. III. P. I.

SCRITTI SUL DIRITTO FILOSOFICO

MILANO

PRESSO PERELLI E MARIANI EDITORI

COI TIPI DI ANGELO SICCA IN PADOVA

1842

PREFAZIONE

ALLE

OPERE DI GIANDOMENICO ROMAGNOSI

SUL DIRITTO FILOSOFICO

NELLA QUALE

SI DISCORRE ANCHE DEL PIANO DIETRO IL QUALE SONO DETTATE

LE ANNOTAZIONI AGGIUNTE NELLA PRESENTE EDIZIONE A QUESTE ED ALTRE OPERE

SPECIALMENTE RAPPORTO ALLA RELIGIONE

AI LETTORI

In questo terzo Volume volendo riunire, come indica il suo titolo, gli scritti del Romagnosi sopra il Diritto filosofico, l'*Introduzione allo studio del Diritto pubblico* doveva avere naturalmente il primo luogo. Ad essa premisi le cinque Lettere dell' Autore a Giovanni Valeri, scritte collo scopo di render meno difficile l'intelligenza di quest' Opera, nella quale egli stesso desiderava il sommo pregio dell'ordine, che tanto giustamente fa ammirare la sua *Genesi del Diritto penale ;* ed oltre a quest' avvertenza, suggerita da lui medesimo per l'edizione fiorentina, ho procurato che anche la materiale disposizione delle varie parti di quest' Opera servisse, per quanto era possibile, alla chiarezza; cura che non si ebbe in altre edizioni.

Considerando che quest' Opera consta di parti principali divise in parti subalterne, ho intitolato le prime *Trattati*, lasciando la denominazione di *Parti* alle altre, che sono poi suddivise in Libri, Capi, ec.: quindi dopo il *Prospetto generale delle materie*, che forma i prolegomeni dell' Opera, ho aggiunto il titolo di *Trattato primo* alle *Nozioni direttrici appartenenti all'ordine morale ;* e di *Trattato secondo* alle *Considerazioni sui fondamenti particolari dell' ordine morale*, ec.

Dopo l'*Introduzione allo studio del Diritto pubblico* ho riunito sotto il titolo di *Opere minori ed Opuscoli sul Diritto filosofico* gli altri scritti editi ed inediti dell'Autore,

i quali si riferiscono a questa materia, numerandoli a paragrafi progressivi, e in ognuno dei già editi indicando la data della prima pubblicazione, conforme al metodo seguito negli altri Volumi.

Sebbene alcuni di essi meritassero per la loro mole di stare da sè come altrettante Opere, tuttavolta ho creduto servire al comodo dei lettori riunendoli insieme, anche per la ragione altre volte ricordata di provvedere alla brevità nelle citazioni dell' Indice delle materie.

Le Lettere inedite dell'Autore sull'ordine con cui sono da studiarsi le Opere sue, e che io collocai prima degli altri Opuscoli, avrebbero dovuto, a dir vero, essere poste in luogo più conveniente, siccome quelle che a tutti i suoi scritti si riferiscono. Ma non essendo sì facile determinare il posto in cui sarebbero a collocarsi seguendo l' ordine logico, e avendo esse più stretta analogia colle Opere sul Diritto filosofico che colle altre, ho creduto conveniente approfittare dell' occasione che mi si presentava d' inserirle in questo Volume, già in corso di stampa quando mi pervennero, onde non tardare ad offerire agli studiosi delle Opere del nostro Autore uno de' suoi più importanti lavori inediti, che è a deplorare vivamente non sia stato da lui proseguito.

Avendo sempremai presenti gl' impegni che ho contratto quando assunsi la malagevole impresa di offerire ai cultori delle scienze morali un' accurata edizione delle Opere del Romagnosi, e desiderando adempierli colla maggiore possibile esattezza, ho annotato anche in questi Opuscoli, come feci rispetto ad altre Opere, certi luoghi che mi parvero meritevoli di osservazione: talvolta per preve-

nire alcun errore, nel quale i meno veggenti potessero essere condotti da qualche non ben chiara proposizione dell'Autore; talvolta per purgarlo da qualche pecca ingiustamente, per quanto io credo, appostagli da taluno.

Mi dorrebbe assai che alcuno pensasse aver io in tale bisogna avuto in mira altro scopo, che quello di servire alla verità e alla giustizia. Io mi professo estimatore quant'altri mai della dottrina del celebre Filosofo, ai giudizii del quale, per ciò che risguarda il Romagnosi, talora mi oppongo. Ma appunto per questo io credo ch'egli non si reputi infallibile, non sia intollerante della opposizione anche dei piccoli, nè voglia ascrivere a torto se altri ricorda il notissimo adagio: *amicus Socrates, amicus Plato, sed magis amica veritas.*

E prova evidente della mia imparzialità si è l'aver io sempre approfittato delle osservazioni di lui ogni fiata che mi parvero giuste, e il non aver dissimulato l'inesattezza delle proposizioni del Romagnosi qualunque volta mi sembrò conveniente il farla palese.

Dovrò io temere che mi si apponga a colpa se non volli *maledire al sordo*, e se ho cercato piuttosto di togliere quel senso riprovevole che pur potrebbero avere certi luoghi oscuri dell'Autore, mediante il ravvicinamento di altri ove sul medesimo argomento egli chiaramente e sanamente si esprime? Di colpa tale io andrei orgoglioso, quanto altri potrebbe della più magnanima azione.

Credo di avere abbastanza giustificato il piano che mi proposi da seguire nelle annotazioni che vado facendo a queste Opere, sì nella Prefazione alla *Genesi del Diritto penale*, che nella lunga nota alla pag. 466 del Volume I.,

il quale contiene le Opere filosofiche: tuttavia l'importanza della cosa mi obbliga a ripetere e sviluppare maggiormente i canoni che mi servono di guida in questo lavoro.

Quando lo intrapresi non lasciai di esaminare, com'è dovere di ogni uomo onesto e cristiano che si trovi in simile circostanza, se nelle Opere dell'Autore, le quali io voleva diffondere ed illustrare, niente v'era che si opponesse alla dottrina cattolica. La cognizione che io aveva allora delle dottrine di Romagnosi mi portava a ritenere che nessuna proposizione contraria alla Religione vi si trovasse; e quando pure mi fosse accaduto di rinvenirne dappoi alcuna di simil sorta, io aveva fermo di opporvi la dottrina contraria, e di far vedere il torto dell'Autore, per togliere il pericolo che alcuno potesse incontrarvi. Ma se proposizioni apertamente anticattoliche mi parea non essere nelle Opere del nostro Autore, non dissimulava avervene alcuna di senso dubbio, e che altri potrebbero interpretare o avevano anche inteso in un senso contrario alle cattoliche verità. Per questo genere di proposizioni divisai aver presente nell' esaminarle le seguenti norme:

1.° Onde rettamente giudicare del senso di qualche proposizione di un autore bisogna leggere tutta l'Opera, e confrontare i diversi luoghi.

2.° Le proposizioni oscure si devono spiegare nel senso delle chiare, non già trarre ad un significato riprovevole anche le lucide ed evidenti a cagione dell' oscurità ed ambiguità delle analoghe.

3.° Le proposizioni ambigue di un autore cattolico d'integra fama di dottrina e religione debbono essere possibilmente prese nel miglior senso.

4.° Da ciò, che uno scrittore ammise un principio il quale può condurre a conseguenze false, non ne viene che abbia ammesso anche queste conseguenze: bisogna vedere sotto quale aspetto abbia preso quel tale principio; e se, a costo di offendere la logica, abbia evitato o combattuto le conseguenze, confessandone perciò l'assurdità. In tal caso si deve dire che l'autore non ammise il principio stesso in tutta la sua estensione, ma solo in quella parte che possa conciliarsi colle sane dottrine.

5.° Bisogna con sommo studio rendere le dottrine religiose indipendenti il più che si può dalle questioni puramente filosofiche, onde non correre il pericolo di introdurre nelle verità religiose, appoggiate sulla parola di Dio, quella mutabilità e quella incertezza che è propria delle opinioni umane.

6.° Se uno scrittore asserisce che qualche questione non può risolversi dalla filosofia, non ne viene per conseguenza ch'egli neghi la possibilità di averne la soluzione col mezzo della dottrina rivelata.

7.° Molte sono le cose sulle quali da diversi si hanno opinioni varie, senza perciò recare alcuna offesa alla Cattolica Religione, che le lascia alla libera discussione, come cose su cui non ha deciso ciò che assolutamente debba tenersi per vero.

Ecco le regole che ho seguito; e credo mi vi obbligasse la giustizia, la carità, l'interesse medesimo della Religione.

Io convengo col dottissimo scrittore, contro le opinioni del quale, rispetto alle dottrine del Romagnosi, spesso combatto, che la causa della verità e sanità della dottrina sparsa nelle Opere di un autore è quasi sempre diversa

dalla causa della stessa persona dell' autore: la quale è quistione privata, in cui niuno può entrare, se non l'occhio di Dio. Ma sarà sempre vero che il maggior numero degli uomini difficilmente prescinde dalla persona dell' autore, quando considera gli errori che fossero nelle sue Opere: e certamente non è rendere un buon ufficio alla fama morale e religiosa di un uomo l'accusarlo di aver pubblicamente esposte delle proposizioni contrarie ai dogmi cattolici. Se la cosa veramente è così, certo è ben fatto svelare questi errori, perchè chi legge se ne guardi; ma se invece tali errori non si possano nettamente rilevare dalle Opere dello scrittore che si esamina, la carità e la giustizia medesima esigono a buon dritto lo si purghi da quella taccia di irreligione che i più gli apporrebbero, senzachè dalle Opere di lui manifestamente risultasse ch'egli l'avesse meritata.

Ho detto altresì che mi vi obbligava l'interesse della Religione. Non è già ch'io pretenda la Religione abbisognare del fragile sostegno degli umani suffragi; ma pur troppo talvolta alcuni mal fermi nella Fede cercarono di trovare appoggio ai loro dubbii nell' esempio di uomini distinti per grande sapere. S'egli è vero per una parte che gli errori altrui non autorizzano i nostri, dall' altra è pur fuori di dubbio che la forza dell' esempio può ajutare i pusilli a star forte attaccati alla Fede, se scorgano sommi ingegni aver sottomesso l'intelletto alla divina autorità de' suoi dogmi.

Dunque la giustizia, che impone di non ascrivere altrui colpe non commesse; la carità, senza la quale lo zelo è fanatismo, vanità la dottrina, e che comanda d'essere facili a pensar bene piuttosto che male degli altri; e in fine

il desiderio di soccorrere ai deboli, anzichè offerire ad essi occasione di scandalo; mi condussero a tenere questa strada invece della contraria.

Un'altra riflessione ancora è da farsi a tale proposito. Interpretare una oscura proposizione di uno scrittore in sostanza non è altro che scrutare la mente sua, le sue intenzioni. Ora è egli lecito ad alcuno arrogarsi il diritto di giudicare i pensieri altrui? Quando una proposizione è falsa evidentemente, allora non v'ha bisogno di interpretarla; e nel dire che è erronea si può e si deve prescindere dalle intenzioni di chi la manifestava. Ma nel caso di oscurità, di dubbio, di ambiguità, non si può giustamente far altro che confrontarla con altre proposizioni analoghe dell'autore stesso, e intenderla nel senso che risulta dal confronto dei luoghi paralleli. Questo e niente più esser può lecito, essendo evidente che non è dato all'umana potenza di scandagliare il cuore altrui; nè quindi altra scorta è a seguire nel giudicare gli scrittori, che quanto da essi espressamente fu detto nelle Opere loro. Entro questi limiti deve essere ristretta la facoltà di esaminare le altrui opinioni, soprattutto rispetto a ciò che risguarda la Religione, che è certo il più importante e il più difficile cómpito che altri possa imporsi, se pure non vogliasi usurpare le competenze esclusive di Dio, cui sono aperti i più reconditi secreti del cuore umano.

Aggiungerò di più, che io riconosco una sola potestà alla quale spetti il giudicare delle dottrine degli scrittori rapporto alla Religione; la quale potestà costituita da Dio maestra della Fede, centro dell'unità; avente i lumi e gli ajuti necessarii per adempiere alla sua missione; ogni volta

che si tratti di definire se le opinioni da alcuno manifestate contengano errori religiosi, procede con somma prudenza, e pone ogni maggior cura per non macchiare senza giusto motivo la fama di chicchessia. A questa io sottopongo di buon grado gli scritti miei, le mie opinioni; fermo come sono in quelle massime che ho sempre professato, e nelle quali voglio sempre perseverare: ma non vorrò acquistarmi la taccia di stolto, acconciandomi alla sentenza di un giudice incompetente, qual ch'egli sia. Io non intendo con ciò di offendere alcuno; rispetto le intenzioni di tutti: chè, facendo altrimenti, non sarei conseguente ai principii dei quali sono al tutto persuaso. Se io volli dire queste cose, fu soltanto perchè altri non pensasse che la convinzione della sussistenza delle accuse date da qualcuno di sua privata autorità alle Opere del Romagnosi, rapporto alla Religione, mi avesse imposto un necessario silenzio, e la noncuranza delle cattoliche verità mi avesse reso indifferente agli errori suoi, anzi volontario stromento della loro diffusione; cosa dalla quale più che da verun'altra io abborrisco.

Spero di non aver bisogno d'aggiungere altro per giustificare le mire che mi condussero ad assumere il faticoso lavoro al quale mi sono accinto, e che mi dirigono nell'eseguirlo, essendo in tutte le mie parole sincero e palese l'ossequio che professo alla Cattolica Religione; e quindi se pure io avessi errato in alcuna parte (che finora non credo) nel giudizio che feci delle dottrine del Romagnosi rispetto al loro accordo con le cattoliche verità, spero che nessuno possa farmene colpa senza manifesta ingiustizia; dacchè sono pronto, tostochè mi si faccia noto lo sbaglio

che avessi preso, da quella potestà che sola è veramente autorevole in tali materie, a porvi quel qualunque rimedio che sarà trovato necessario.

Se poi, per non credibile caso, ad onta di tutto ciò, piacesse ad alcuno farmi scopo a quelle accuse che feriscono la parte più delicata del cuore in quelli che sono sinceramente attaccati alla nostra santissima Religione, risponderei questo soltanto: che io conosco un solo segno, al quale distinguere i veri seguaci del nostro Divino Modello, — la Carità. —

ADG.

OPERE

EDITE ED INEDITE

DI

G. D. ROMAGNOSI

SUL

DIRITTO FILOSOFICO

LETTERE

DI

GIANDOMENICO ROMAGNOSI

A

GIOVANNI VALERI

SULL' ORDINAMENTO DELLA SCIENZA DELLA COSA PUBBLICA

CHE SERVONO DI PROLEGOMENI

ALLA

INTRODUZIONE ALLO STUDIO DEL DIRITTO PUBBLICO

LETTERE

DEL PROFESSORE

GIANDOMENICO ROMAGNOSI

A

GIOVANNI VALERI

Pubblicate la prima volta nell'*Antologia di Firenze* del 1826,
Fascicoli di Agosto a Dicembre.

LETTERA I.

§ 1. All'occasione ch'esce in pubblico una seconda edizione della mia *Introduzione allo studio del Diritto pubblico universale*, voi mi domandate quali siano stati i motivi e le idee capitali ch'io ebbi nell'occuparmi di questo lavoro. Vi dirò in primo luogo, ch'io fui convinto che tutta la dottrina della cosa pubblica aveva bisogno d'essere ridotta a dimostrazione e ad unità nelle materie già esposte dagli scrittori, e d'essere supplita nella massima parte della teoria che ancor manca a ragguagliare il suo soggetto. Io non volli rifiutare l'eredità de' nostri maggiori. Preziosi sono i lumi che ci furono trasmessi, e benedico le fatiche degli scrittori di buona fede che mi precedettero. Ma nello stesso tempo sento la necessità di dimostrare ciò ch'essi proposero, di supplire dove mancarono, e di riordinare tutte le parti in un sistema robusto, collegato da una possente filosofia.

§ 2. Se il Diritto pubblico universale, da prima staccandosi dalla Teologia e dalla Giurisprudenza, movette passi ancor timidi, e si valse dell'appoggio dell'autorità; se da poi, fatto più ardito, si vestì di forme più ordinate; esso però non acquistò mai nè la pienezza nè la possanza che a vera scienza si conviene.

§ 3. Il Cielo mi guardi dal detrar nulla alla considerazione dovuta ai grandi maestri di Morale e di Politica sì dell'antichità che dei tempi moderni. Veneranda è per me la loro memoria, e bramo che siano studiate

le loro carte. Ma altro è insegnare le cose con una larga persuasione, ed altro è definirle e dimostrarle in una maniera rigorosa. Così pure ringrazio la Provvidenza per lo stato colto, civile e più equo di molte popolazioni, derivato certamente da usi e da principii più giusti e più moderati; ma dico nello stesso tempo, che quanto il mondo è avanti, altrettanto le scuole sono indietro. Leggete le Opere moderne, e v'accorgerete che quattro scuole predominano nei diversi paesi d'Europa.

§ 4. In una voi vedete propagata ancora la favola altronde disastrosa di un contratto primitivo, in cui si rinuncia ad una chimerica indipendenza e ad una comunione primitiva, presa in iscambio della vacanza dei beni. Ivi si citano clausole di questo contratto, di cui non fu mai dato il tenor positivo. Ivi il Diritto naturale viene coniato sopra uno stato di selvaggia solitudine, invece di dedurlo dalle circostanze necessarie dei tempi e dei luoghi, e da quella ragion naturale di equo bene, la quale agisce anche nella più complicata civiltà. Ivi finalmente non si sente la differenza fra la ragione direttrice delle società che assomigliassero alle famiglie dei castori e delle api, e quella delle nazioni che non vivono più nei boschi a pascersi di ghiande o di carne umana, come da principio, giusta le tradizioni e le storie, praticarono e in certi luoghi praticano ancora.

§ 5. In altra di queste scuole s'inculca la secca regola di non trattare l'altro uomo come *cosa*, senza avvalorare l'equità con un prepotente interesse. Ivi si passa a disgiungere la Morale dal Diritto, e l'uno e l'altra dalla Politica; talchè abbiamo infine un Diritto senza sanzione, una Morale senza limiti, ed una Politica senza freno.

§ 6. In una terza pure di queste scuole si cita sempre la volontà divina, la quale, fuori della rivelazione positiva, non si può indovinare che colla dimostrata necessità della natura: ciò non ostante questa volontà si fa consistere in semplici e non dimostrate opinioni, le quali vengono a piacere degli scrittori attribuite all'autorità del Cielo.

§ 7. In una quarta finalmente a forza di finzioni si creano uomini e qualità che non esistono, e su di esse si stabiliscono dogmi, doveri e leggi che dispongono della vita e delle fortune dei cittadini. Leggete il Bentham, che ha sagacemente caratterizzata questa scuola.

§ 8. Se voi domandate da che derivar possa questa deplorabile discrepanza delle scuole, io vi rispondo che sopra tutto deriva da due cause capitali. La prima si è dal non aver usato il metodo proprio delle scienze morali pratiche; la seconda dalla mancanza di una scienza madre del Diritto e della Politica. Questa scienza viene da me appellata col nome

di *civile Filosofia*, dalla quale devono derivare poi i dogmi della ragione sociale sì pubblica che privata. Io mi spiego sull'uno e sull'altro punto.

§ 9. Noi parliamo di una dottrina *pratica*, nella quale si tratta di provvedere alle esigenze della vita sociale sotto pena di soffrire i mali dell'anarchia. Gli uomini ed i Governi hanno dovuto dar sesto alle cose loro prima, dirò così, di pensare; cioè hanno dovuto stabilir leggi prima d'averne conosciuti i principii. Ora si tratta di scoprire e di provare questi principii. Ma che cosa è un principio, fuorchè una *verità prima*, dalla quale molte altre dipendono? Ora per dimostrare una verità qualunque che cosa si ricerca? Prima di tutto conoscere il più distintamente che si può le idee racchiuse nei concetti che esprime, onde ricavare i veri e completi rapporti speculativi e pratici dei quali abbisogniamo. Dopo ciò esaminare l'aspetto dal quale emergono i rapporti della scienza e dell'arte. Finalmente dedurre e connettere i principii e le regole opportune. Ma la prima operazione che cosa importa? Sono già molti e molti secoli che si va ripetendo essere necessario incominciare col ben definire. Ora nella scienza delle leggi che cosa si è fatto? Mi fa ribrezzo il dirlo; ma a me pare che questa parte sia stata più delle altre tutte trascurata e malmenata. Manca dunque ancora la prima operazione indispensabile a qualunque scienza od arte. Dico la prima operazione; perocchè se conviene incominciare col *ben proporre* per passare indi a *ben distinguere* ed a *ben connettere*, il *ben definire* cade su qualunque generale e particolare proposta.

§ 10. Quanto poi al *ben distinguere* che cosa fu fatto? Peggio che mai. Si è disgiunto in natura ciò che conveniva distinguere soltanto coll'intelletto. *Disgiungere* poi s'intende in senso di dissociare le parti che debbono stare ed agire congiunte, benchè di ognuna ravvisar si possa la diversità. Così fu disgiunta la Morale dal Diritto, ed il Diritto dalla Politica, e fu tolta a queste discipline quell'azione che aver debbono nell'ordine reale delle cose. Questo scempio della dottrina fu praticato specialmente in que' paesi nei quali un'inavveduta speculazione predomina le menti a segno, che non vengono tocche da tutti gli abusi del potere arbitrario.

§ 11. Che cosa dunque rimane a fare? Condurre anche in questa parte le menti sul retto sentiero, dal quale traviarono; e però nell'atto che le conduciamo e le occupiamo nel *ben distinguere*, conviene al tempo stesso rattenerle dal disgiungere i rapporti attivi delle cose. Allora si potrà passare a *ben connettere;* locchè in ogni arte importa di far cospirare l'azione delle cause sufficienti, ossia dei mezzi necessarii ad ottenere il proposto intento.

§ 12. Ecco le vedute più generali di metodo, onde elevare la dottrina delle leggi alla possanza e alla dignità di scienza e di arte dimostrata. Finchè questa dottrina non giunge a questo punto, vano è cercare fermezza, convinzione e moralità pubblica. L'ultima speranza delle genti che implorano pace, equità e sicurezza, si può dire raccomandata alla ferma e diffusa cognizione dei principii dell'arte sociale (§ 281 al 287) (1). Il metodo adunque, del quale parliamo, sarà tanto importante, quanto importanti sono la pace, l'equità e la sicurezza implorate.

§ 13. Come col sottrarre lo spirito umano dal corso fortuito delle esterne idee si crea un demanio, dirò così, intellettuale, padroneggiato dalla mente umana; così col sottrarre dal corso fortuito dell'ignoranza e delle passioni i principii della vita civile si crea la vera potenza degli Stati, e per ciò stesso la pace, l'equità e la sicurezza invocate dalle genti. Certamente la natura deve esser madre dell'arte, e la fortuna precedere la prudenza. E però tutta la vita degli Stati deve soggiacere a due successivi periodi: nel primo dei quali predomina la fortuna, ed un cieco sentimento, comunque umano e generoso; nell'altro poi predomina l'antivedenza e la ragione illuminata. Ma in questi due periodi, l'uno dei quali va insensibilmente a perdersi nell'altro, la ragione e la fortuna non vanno mai disgiunte. A proporzione peraltro che la ragione va ampliando le sue conquiste, la cieca fortuna va restringendo il suo predominio, senza peraltro perderlo intieramente (§ 107 al 109, e 369 in fine). Non credo però mai che la Provvidenza abbia lasciato il genere umano senza un surrogato della morale. I sensi dell'umanità, avvalorati dalla religione, bastano nei primi periodi della vita civile per giudicare la cosa pubblica; e se da poi la posizione delle genti diviene più complicata, la giustizia comune serve di surrogato ad un calcolato comune interesse. Ma poche volte gli uomini si persuadono di sacrificare un solleticante privato appetito ad un puro senso di giustizia; e però conviene soggiogarli colla dimostrata necessità della natura, per la quale veggano o di dover seguire la giustizia, o di dover naufragare.

§ 14. In conseguenza di questi motivi da me accennati in parecchi luoghi, ho creduto necessario di far precedere alcune regole di logica propria alle scienze morali e politiche (§ 14 al 67), e di soggiungerne altre all'opportunità (§ 295 al 300. 355. 362 al 364). Io ben sapeva che questa maniera era la più penosa per lo scrittore, e la meno aggradevole

---

(1) Avverto una volta per sempre, che la citazione dei paragrafi si riferisce alla *Introduzione al Diritto pubblico universale*.

pei lettori; ma nello stesso tempo io vedeva essere la più indispensabile per assicurare il regno della verità. Asserire sentenze, comunque applaudite dalla ragione, senza appoggiarle ad inconcusse dimostrazioni, e senza impiegare un preciso e costante linguaggio, basta forse ad un secolo il quale abbisogna tanto più di dimostrati principii, quanto più complicata è la nostra posizione, e quanto più aspra è la lotta fra gl'interessi che convien temperare, e l'equità che convien favorire?

§ 15. Tempo verrà che il trionfo dei grandi principii sarà proclamato dalle coscienze, e protetto dagli interessi concordi; ma per arrivare a quest'epoca felice è necessario che questi principii procedano prima armati di tutto punto colla forza della dimostrazione, e a modo di stretta falange si facciano strada in mezzo ai pregiudizii ed alle opinioni interessate.

§ 16. Qui la Filosofia deve soccorrere la Legislazione, e però deve prestare tutti i mezzi più possenti di convinzione, abbandonando il fasto di una facile erudizione, rigettando il vanto di una polemica agilità. Qui conviene sacrificare quei voli arditi e quell'eloquenza sentenziosa che sorprende, per assoggettarsi ad una nuda e severa semplicità, e perfino ad una pedestre istruzione. Il maggior utile ottenuto colle più convincenti ragioni, come formar deve l'incarico dello scrittore, così esige da lui di sacrificare la voglia di comparire, e di rigettare una magnificenza, dirò così, di forme, la quale affievolir possa il trionfo della verità. So che questa specie di eroismo è il più doloroso per gli scrittori; ma so eziandio ch'egli è assolutamente necessario.

§ 17. Dalle forme esterne passando poi alla logica economia, ognuno sente di leggieri che lo scrittore non può valersi più di ragioni di mera convenienza, nè procedere con passi saltuarii, nè tessere divisioni arbitrarie, nè assumere concetti confusi; ma per lo contrario, figurandosi sempre a fronte di avversarii ostinati, egli è obbligato a definire rigorosamente, a provare concludentemente, a progredire gradualmente, a finire completamente, per quanto i confini del suo argomento gli permetteranno.

§ 18. Una dottrina *operativa* non può essere che un tessuto di fini e di mezzi, come una dottrina contemplativa non può essere che un tessuto di principii e di conseguenze. E come la necessaria connessione dei rapporti logici forma la consistenza di una dottrina contemplativa, così la necessaria connessione dei fini e dei mezzi forma la consistenza di una dottrina operativa. Senza queste condizioni manca la certezza; e mancando la certezza, sottentra l'erroneo e l'arbitrario.

§ 19. E qui si presenta un modo importante e massimo per ben trattare le dottrine morali e politiche, a cui non fu quasi mai posto mente. Questo si è di assumere come *scopo* il più alto punto di PERFEZIONE OTTENIBILE, e come mezzi *tutti* i poteri da noi disponibili, cooperanti e conducenti a questo scopo. Ciò fatto, segnare quelle diverse vicissitudini necessarie, le quali durante l'incamminamento al miglior modo di vivere convien necessariamente subire, e indi dedurne come risultato il massimo di bene ottenibile col minimo di male inevitabile nello stato presente, e ciò che far si può e si deve per progredire. Io non saprei mai inculcare abbastanza questo procedere, perocchè senza di lui non è sperabile veruna piena e solida dottrina. Se voi diffatti non avete sott'occhio il più alto punto di perfezione ottenibile, potrete mai accorgervi che cosa manchi alla cosa pubblica, e da qual parte dobbiate rivolgervi per andare avanti? Questo scopo forma la stella polare della scienza, perchè forma il modello ideale cui conviene raggiungere, o almeno avvicinare. La cosa è tale, che anche colla persuasione di non raggiungerlo mai egli serve di guida per far tutto il bene che si può.

§ 20. Questo si procura appunto coi mezzi che stanno o staranno in nostra mano, ben inteso che tutti i mezzi *coefficienti* siano assunti e posti in opera. *Bonum ex integra causa*, *malum autem ex quocumque defectu.* E qui convien esplorare l'andamento della natura, onde scoprire se Dio sia con noi; perocchè l'uomo propone, e Dio dispone.

§ 21. Volgendosi finalmente a segnare le *vicissitudini* della immaturità, e suggerire le provvidenze adatte, voi vedete quanto queste cure siano decisive tanto pei governanti quanto pei governati, sia per non affrettare di salto riforme e miglioramenti non ancora opportuni, sia per compartire tutto quel bene che si può, lasciando quello che ancor non si può, e che tentato intempestivamente diverrebbe un male; sia finalmente per inspirare un prudente ritegno in chi comanda, ed una illuminata rassegnazione accompagnata da speranza in chi ubbidisce. Allora un Governo non soffre più la taccia d'ignorante o di trascurato nel tollerare alcuni difetti attuali. Allora egli concilia la confidenza mediante il bene possibile da lui procurato in presente, e mediante la speranza di quello che farà a tempo opportuno. Ma senza il modo esposto di trattare la dottrina otterrete voi questi beni?

§ 22. Questo non è ancor tutto. In una materia meramente contemplativa la soverchia *generalità* può portare l'ignoranza dello stato conoscibile delle cose; ma quest'ignoranza può cadere sull'ideale puro, e molte volte non recar danno alcuno. Qual danno io reco, se invece di

quattromila stelle io credo che n'esistano seimila; o se invece di credere il vacuo, io ammetto il pieno fra la terra e il cielo? Ma nelle dottrine operative non è così. Ivi non solamente l'errore, ma la soverchia generalità riesce disastrosa: sia perchè non si provvede dove, quando e come fa bisogno; sia perchè usando di salto delle generalità, si trattano gli interessi umani sul letto di Procuste: vale a dire, si commettono violenze sistematiche, distruttive d'ogni utile potenza. Un grosso buon senso allora vale meglio delle viste dei filosofi, e l'empirismo è preferibile alla teoria (§ 48. 280 al 283).

§ 23. Persuaso di questa verità, io bramava ardentemente di soddisfare ai pratici bisogni, e quindi mi augurava agio e tempo di tessere un compiuto lavoro, e di conchiudere colle massime pratiche adatte alla direzione della cosa pubblica. Ma dall'altra parte comprendendo la necessità di dedur tutto da chiare e dimostrate ORIGINI, a fronte delle dispute che si agitano ancora sui primi elementi della scienza, io ho dovuto lungamente trattenermi su queste origini, e perfino nell'analisi delle prime idee, ed occuparmi della chimica, dirò così, morale e politica, prima di passare ad architettarne il corpo. Gran parte del primo volume fu impiegata in questa specie di chimica, e nell'esibirne il dizionario. Nel secondo poi ho incominciato a porre le basi della civile filosofia. Or eccomi al secondo oggetto, sul quale ho promesso di spiegarmi.

LETTERA II.

§ 24. Dalle cose esposte nella Lettera antecedente io mi lusingo che avrete inteso il perchè io abbia creduto necessario di progettare l'ordinamento fondamentale di tutta la scienza della cosa pubblica. Voi comprendete pur troppo la necessità di questo lavoro, a fronte delle discrepanze dei maestri di questa scienza. Allorchè tutto il vero è scoperto e dimostrato, cessano i dispareri leali, almeno sugli oggetti primi della dottrina. Dico leali, perocchè quelli che vengono manifestati contro coscienza cessano cogli interessi che li dettarono. Il regno della verità fra gli uomini si riconosce dall'unità di credenza de' suoi sinceri adoratori. Ma se questa unità non esiste, quale sarà il valore delle rispettive dottrine, e che cosa si dovrà fare? Voi mi rispondete tantosto, che altro partito non rimarrà, fuorchè quello di trattare le dottrine della cosa pubblica e privata come qualunque altro ramo dello scibile, e come qualunque arte

di educare. Fatti indubitati si vogliono, come fondamenti della scienza; leggi naturali indeclinabili si vogliono, come direzioni dei poteri; norme visibili finalmente si vogliono, per l'ordinamento e la disciplina. Si debbono quindi assumere come fatti fondamentali le tendenze naturali dell'umanità, per contemperarne gli atti con una necessaria equità. Si deve quindi considerare la possanza sociale come effetto derivante unicamente da questo contemperamento; e da ciò si debbono dedurre tutti i canoni regolatori degli uomini conviventi quali realmente possono essere, e delle leggi quali debbono essere. Ma nel far tutto questo non si deve dimenticare di computare l'azione del tempo e della fortuna come l'ultima e vera posizione in cui realmente agisce la necessità delle cose, e senza la quale è impossibile dar forza al sistema della cosa pubblica e privata.

§ 25. Poste le cose in quest'ordine, voi vedete che la Politica si associa spontaneamente col Diritto, e la possanza degli Stati colla Giustizia. Per questo mezzo voi vedete nascere da sè stessa la facilità di governare, e la libertà nel convivere. Confesso che questi ultimi risultati vengono suggeriti da una specie di filosofica divinazione; ma questa è fondata su quell'andamento, anzi su quei motivi stessi che dettarono le leggi che ci portarono alla civiltà. Per la qual cosa questa divinazione si può riguardare come un'anticipata escursione mentale a quella meta alla quale le più favorite nazioni si avvicinano. Così l'astronomo dal giro incominciato di un pianeta indovina tutta la curva che dovrà percorrere.

§ 26. In questi brevi cenni io ho racchiuso lo spirito il più eminente ed astratto della nuova scienza, od almeno della nuova forma che assumer deve la scienza della cosa pubblica e privata, e del frutto necessario ch'essa deve apportare. Con questa nuova scienza si apre una quinta scuola, che si potrebbe appellare la FILOSOFICA, a differenza della *favolosa*, della *trascendentale*, della *teologica* e della *fittizia*, descritte nella Lettera antecedente. Questa quinta scuola può dirsi la *vera teologica*, sì perchè trae i suoi dettami dallo studio dell'ordine necessario della divina economia, e sì perchè si migliorano gli uomini, le società e le leggi, e si fanno infine regnare i buoni costumi colla persuasione, coll'interesse e colle abitudini.

§ 27. Se però è vero quanto disse Bacone, che l'uomo tanto può quanto sa, egli sarà necessario saper bene per operar bene. Ma nelle cose morali e politiche il saper bene non può derivare che dal ben conoscere tutto il campo della cosa pubblica, perocchè un'Etica particolare ed una buona coscienza privata non bastano per formar leggi ed amministrare uno Stato elevato a civiltà. Quindi ho inculcato la necessità della scienza

della cosa pubblica. Ma io rammento di aver pure inculcato non essere sperabile nè la creazione di questa scienza, nè la produzione de' suoi effetti, fuorchè colla cognizione e coll'uso di un buon *metodo* inventivo e dimostrativo, e colla precedente cognizione della *civile Filosofia*. Quanto al metodo, nell'antecedente Lettera credo di averne dimostrato la necessità, le condizioni essenziali, e i doveri conseguenti che osservar si debbono dagli scrittori. Ora mi rimane a dire qualche cosa sulla CIVILE FILOSOFIA.

§ 28. Qualunque sia il concetto che piaccia annettere al nome di *Filosofia*, io dichiaro che quanto a me intendo dinotare la COGNIZIONE DELLE COSE DEDOTTA DALLE LORO CAGIONI ASSEGNABILI. *Noscere res per causas:* ecco, a mio avviso, in che consiste la Filosofia. Ho indicato le cause *assegnabili*, perocchè tutto ciò che a noi è incognito, o non suscettibile di dimostrazione, non può costituire materia della scienza nostra. Ho detto che la discrepanza delle scuole europee, oltre dal difetto di metodo, dipende dalla mancanza della civile Filosofia. Non so se siasi mai pensato dagli scrittori esistere fra la pura Filosofia razionale e la scienza della Legislazione una scienza *intermedia*, la quale insegna a conoscere le leggi necessarie sì di ragione che di fatto della vita civile, e che dalla sola cognizione di queste leggi lice dedurre tutti i veri dettami della cosa pubblica, e quindi i diritti e i doveri veramente praticabili, che formano l'argomento dei Trattati del naturale Diritto, di cui gli scrittori si occuparono. La cognizione di questa scienza intermedia, la teoria di queste leggi necessarie dedotte dalle loro cagioni assegnabili, costituisce appunto quella che io denomino *civile Filosofia.*

§ 29. Restringendo entro i minimi termini possibili gli argomenti ultimi capitali di questa civile Filosofia, mi pare che si possano esprimere come segue:

1.° Posto come fatto fondamentale che gli uomini e le genti implorano pace, equità e sicurezza; e posto che gli uomini e le società debbono, per quanto possono, soddisfare a questa inchiesta, sotto pena di soffrire i più orrendi flagelli; si domanda per qual MEZZO si possa soddisfare a questa inchiesta. — Risposta. Questo mezzo consiste nel procacciare in società e per mezzo della società il PERFEZIONAMENTO economico, morale e politico degli uomini e delle nazioni; lo che si esprime col solo vocabolo dell'INCIVILIMENTO.

2.° Ma posta la natura e poste le leggi necessarie delle cose e degli uomini, in quale MANIERA gli uomini e le società procacciar possono questo triplice perfezionamento? — Risposta. Prima di tutto, collo stabilire

Governi capaci a prestare una grande tutela accoppiata ad una grande educazione; lo che esige unità, vigore e stabilità nella loro esistenza, ed il pareggiamento delle utilità mediante l'inviolato esercizio della comune libertà nelle loro funzioni.

3.° Ma come sperare che gli uomini nati ignoranti, e senza istinto che supplisca alle cognizioni, giungano a siffatto stabilimento? — Risposta. Col subir prima i periodi dell'incivilimento procurati dalla *fortuna*, che ammaestra coll'esperienza, e con tutti i mali ed i beni dell'ignoranza, delle passioni e della ragione che va via via sviluppandosi. Diffatti la natura prepara questo incivilimento; la religione lo feconda (§ 442); l'agricoltura lo cementa (§ 347-348); il Governo lo sviluppa (§ 363 e 369); la libertà lo perfeziona (§ 415 al 418); l'opinione lo consolida (§ 207. 216. 285. 428). Così incomincia coll'opinione pregiudicata, e finisce coll'illuminata (§ 428). Acquistata questa opinione, gli uomini a mano a mano possono ordinare lo Stato sì nel Governo che nei cittadini (§ 169 al 171); e così giungere finalmente, dopo il tirocinio della fortuna, a stabilire Governi adatti alla maggiore potenza e prosperità nazionale. Ecco in primo luogo come gli uomini possano giungere a stabilire siffatti Governi.

§ 30. Qui però debbo ricordare, che questi argomenti non sono che gli *ultimi* ed i *capitali*, e non esprimono altre parti importantissime della civile Filosofia. Io non ho ricordato diffatti l'ORDINAMENTO FONDAMENTALE del corpo stesso della società, astrazion fatta da quello del Governo, pel quale conviene prima di tutto armonizzare i tre principali MOTORI, cioè quelli dell'opinione, dei beni, delle armi, imbrigliati dal poter pubblico della società. In essi debbonsi poi rilevare le specie subalterne, le quali per un antagonismo vitale formano l'eccitamento e la vigoría d'uno Stato, quando vengono rattenute entro i confini richiesti dalla Politica unità. Così nell'opinione distinguiamo l'opinione credula che serve alla dipendenza, e l'opinione ragionata che serve alla libertà; così nei beni noi distinguiamo le proprietà stabili che servono alla dipendenza, e le proprietà industriali e commerciali che servono alla libertà; così finalmente nelle armi noi distinguiamo le armi governative che servono alla dipendenza, e le civiche che servono alla libertà. Dopo tutto questo poi noi disveliamo il gran principio della nazionale STABILITÀ, per la quale dagli interessi equamente soddisfatti e dai poteri vigorosamente affrenati una nazione riposa sulla propria gravità, e per una specie di naturale inerzia assicura tutto l'ordine stabilito senza tema di pericolose mutazioni, e nell'atto stesso alimenta il sacro fuoco dell'amor della patria e delle civili virtù.

§ 31. Passando poi alle diverse FASI dell'incivilimento, dobbiamo tener d'occhio al successivo SCIOGLIMENTO DEI POTERI compatti originarii degli individui, ed al contemporaneo concentramento e vigore del poter pubblico, che si va via via operando coll'incivilimento; di modo che ad ogni individuo viene partecipata soltanto una sempre minore frazione di potere economico, morale e politico: talchè infine il minimo di questi poteri risiede nell'individuo, ed il massimo di lumi, di bontà e di potenza risiede nel tutto; e da questo tutto ogni individuo ricava il massimo di possanza utile adatto alla propria situazione (§ 171). Da questo insensibile ed incessante processo della natura nasce un doppio bene. Il primo si è di attribuire e di estendere un *valor sociale* sopra il maggior numero possibile d'individui componenti una nazione; talchè i ladri e gli schiavi sono ridotti al minimo possibile. Ecco un effetto del perfezionamento economico operato dalla stessa natura. Il secondo bene poi si è, che per una mirabile economia della natura, a proporzione che crescono i mezzi del benessere e gli stimoli alle cupidigie, crescono a pari passo anche i vincoli che rattengono gli uomini entro i confini dell'ordine: sia perchè i loro poteri individuali si vanno sempre più sminuzzando, ed i costumi addomesticandosi; e sì perchè crescono a pari passo ed agiscono in compagnia le sanzioni della Politica, della Religione, dell'onore, e della sociale convivenza. Da ciò sorge uno stato, nel quale la società ha il massimo di faccende, ed il Governo il minimo d'affari. Ecco un mezzo di perfezionamento politico dei cittadini operato dalla natura.

§ 32. Un ultimo effetto poi operato dalla natura in questa successiva trasfusione dell'unità individuale nella sociale si è quello di creare per una necessaria connessione e di provocare un SENSO PUBBLICO avvalorato dagli interessi anche materiali, pel quale le operazioni delle leggi e della pubblica amministrazione, o buone o nocive, vengono non solamente comprese coll'intelletto, ma sperimentate coll'interesse, e però la moralità pubblica e privata viene raccomandata con una effettiva sanzione. Ecco un tratto di perfezionamento morale della nazione, risguardante la *moralità pubblica*, effettuato all'insaputa nostra.

§ 33. Tutto questo è opera spontanea della natura, e balza agli occhi dell'indagatore delle leggi naturali dell'incivilimento anche prima di avere scoperta l'ultima e massima formula della vita degli Stati. Questa formula racchiude eminentemente tutte le leggi testè accennate. Questa formula riduce allo stesso tipo il regime del mondo morale e del fisico (*Prefazione*), sul quale appunto il morale è fondato ed atteggiato (§ 89). Questa formula esprime una grande legge, alla quale io apertamente al-

ludeva allorchè parlai del fondamento dell'ordine pratico della socialità (§ 294), del regime della fortuna e dell'arte (§ 369 in fine), e delle transizioni del perfezionamento (§ 401 e 424). Questa legge massima ed unica si è =la tendenza perpetua di tutte le parti di uno Stato all'equilibrio dell'unità e delle forze mediante il conflitto degli interessi e dei poteri; conflitto eccitato dall'azione degli stimoli, rattemperato dall'inerzia, perpetuato e predominato dalle incessanti urgenze della natura, modificato dallo stato diverso rětrogrado, progressivo o stazionario sì dei particolari che delle popolazioni, senza discostarsi mai dalla continuità.= Esaminate, di grazia, tutto quello che ho scritto sull'ordine pratico, e particolarmente sul perfezionamento; e voi riscontrerete appuntino tutte le parti di questa legge, malgrado la varietà degli oggetti, e la diversità dei periodi.

§ 34. Questa formola, come ben vedete, esprime il tipo della divina economia. Ma oltre le leggi segrete e gl'impulsi non avvertiti della natura, la civile Filosofia fa rilevare gli STABILIMENTI e le ISTITUZIONI che una società agricola e commerciale è obbligata di porre in opera per la forza stessa delle insuperabili circostanze delle cose e degli uomini. E qui fo osservare all'impero universale delle PROVE che assicurino della verità dei fatti, e quindi a tutto il sistema dei mezzi che possono accertare sia dei fatti umani, sia delle qualità delle cose interessanti. Inoltre fo osservare al prodigioso impero ed all'immensa possanza del SISTEMA RAPPRESENTATIVO, per il quale viene reso visibile ciò che è invisibile, fisso ciò che è fugace, mobile ciò che è immobile, e per cui si sorpassano le distanze dei luoghi e dei tempi; come ne fanno fede la scrittura, le cambiali, i telegrafi, la moneta, e tutti gli altri segnali delle qualità delle cose.

§ 35. Qui pure la civile Filosofia fa avvertire alla CONTINUITÀ DEL SISTEMA ECONOMICO, pel quale i diritti e le obbligazioni reali trasmesse e mantenute da persona a persona e da generazione a generazione, nell'atto che animano ed assicurano le *aspettative*, collegano fra di loro le diverse età, e formano di tutta la società una persona veramente unica ed immortale, la quale non sembra risentirsi della caducità e della breve vita delle sue membra. Tutti gli scrittori, sì di ragion pubblica e privata che di economia, dovevano porre attenzione a tutti questi oggetti, senza dei quali sarà sempre impossibile di conoscere ciò che la natura esige, e come e quando si debba soddisfarla.

§ 36. Ecco per sommi capi alcuni argomenti di quella che io chiamo *civile Filosofia;* ed ecco eziandio la scienza di cui manchiamo, e senza

la quale i dogmi del pubblico Diritto e della Politica rimangono senza vita e senza sanzione.

§ 37. Io dico poco: la scienza del pubblico Diritto rimane quasi tutta a desiderarsi, mancando delle cognizioni di questa politica Filosofia. L'abitudine di angustiare l'idea del naturale Diritto entro i confini in cui fu ristretta dagli scolastici, dai casisti, e dalla comune degli scrittori, farà apparire strana questa mia asserzione. Ma io domando a tutti costoro: accordano, o no, essere obbligo naturale, assoluto, irrefragabile e perpetuo lo stabilire e proteggere la pace, l'equità e la sicurezza implorate dalle genti? Accordano, o no, che per correlazione gli uomini e le genti hanno un *diritto assoluto*, inviolabile, imperscrittibile a questa pace, equità e sicurezza? Ciò posto, non hanno forse diritto a tutti i mezzi dimostrati come indispensabili onde ottenere questo intento, e di respingere ogni opposizione come criminosa al pari della devastazione e delle stragi? Ora se tutto ciò è per sè evidente, se tutto ciò apparisce come diritto e dovere necessario ed irrefragabile di natura; ne verrà per necessaria conseguenza, che la teoria dei *mezzi* dimostrati come *indispensabili* sarà di diritto e di dovere naturale e necessario. Se dunque il triplice perfezionamento economico, morale e politico venga dimostrato come mezzo indispensabile a conseguire la pace, l'equità e la sicurezza invocate dalle genti, ne risulterà che questo triplice perfezionamento sarà costituito e consacrato come diritto e dovere naturale, necessario, irrefragabile. Chi ha diritto al fine, ha per ciò stesso diritto ai mezzi indispensabili per ottenerlo. Diciamo di più: questi mezzi vengono così consolidati e consacrati per la loro necessità, che il diritto al fine riesce nullo senza il diritto a questi mezzi. Dunque la scienza della ragione pubblica e privata sarà mutilata, mancante, e resa nulla, senza la teoria del triplice perfezionamento suddetto. La cosa si riduce a tale: che o convien negare che questo triplice perfezionamento sia indispensabile, o conviene accordare che, mancando la di lui teoria, la dottrina della cosa pubblica e privata riducesi presso che a nulla (§ 270 al 272).

§ 38. Ma coll'annunziare compendiosamente questo triplice perfezionamento comprendiamo noi bene che cosa egli abbraccia? Gli scrittori si sono forse curati di stabilirne almeno i primi elementi? Io lodo gli sforzi fatti dagli economisti; ma le loro dottrine non sono compiute e sanzionate. Esse sono presentate come questioni di mera utilità, senza essere consacrate col carattere di rigoroso ed indispensabile diritto e dovere naturale e necessario. Io ho dovuto con mio rincrescimento osservare che l'introduzione della vita agricola e commerciale, che forma la

prima ed essenzial base del perfezionamento economico, non fu mai eretta in rigoroso dovere necessario di natura; e però ho dovuto supplire a questo disastroso obblio, onde santificare tutto il sistema della ragion nostra civile e quello delle stabili proprietà. Io non dico nulla del rimanente; perocchè la libertà industriale e commerciale, ed i confini fra i diritti della pubblica autorità e quelli della padronanza dei cittadini sono ancora commessi ad una disastrosa controversia, nella quale i partiti sembrano piuttosto disputare di facoltà che si possano dare e togliere a piacere, di quello che di diritti e di doveri che conviene rispettare e rispettivamente proteggere, e che gli uomini e le nazioni hanno diritto irrefragabile di esigere.

§ 39. Gran che! si è nella Giurisprudenza civile voluto definire il dominio reale delle cose, senza curarsi di esaminarne tutta la sfera, tutti gli appoggi necessarii, e tutti i mezzi indispensabili. È stato caratterizzato il furto, lo spoglio dei possessi, e cento altre cose di questa natura; e ciò che importava il più, e che colpisce la sorte d'intiere nazioni e di molte età, è stato abbandonato senza esame all'arbitrio ed all'ignoranza.

§ 40. Ciò che fu detto intorno al perfezionamento economico, dir pure si deve del morale e del politico: sì perchè essi, considerati in sè medesimi, sono di diritto naturale necessario; sì perchè tutti tre questi rami sono fra di loro inseparabili, nè l'uno può esistere, agire, crescere e rimaner sicuro senza dell'altro. Respingere la barbarie, acquistare i lumi necessarii alla pubblica e privata moralità, forma un dovere ed un diritto assoluto, supremo, indispensabile, quanto il possedere il campo, la casa, un'arte od un mestiere, e il coltivare, progredire ed essere sicuri ne' proprii possessi. Tutto è sacro, tutto è inviolabile, ogniqualvolta apparisce come mezzo indispensabile ad ottenere la pace, l'equità e la sicurezza invocate dalle genti, e consacrate dalla suprema natura.

§ 41. Se il dar leggi non può essere mai atto di arbitrio, ma di ragione; se queste leggi dar si debbono quando fa bisogno, secondo il bisogno, e dentro i limiti del bisogno, senza di che sono atti d'ingiuria; se perfino il tentar riforme colla vista di una perfezione speculativa sarà una calamità, allorchè sarà atto intempestivo: ne seguirà che l'uso, e quindi il conoscere la civile Filosofia, e le leggi dell'incivilimento, sarà un dovere pubblico tanto necessario, quanto quello di difendere le vite e le fortune dei cittadini. Dunque la dottrina dell'incivilimento formerà parte integrante della ragion pubblica e privata sociale; dunque essa formerà parte del più necessario diritto. Ora veniamo ai conti. Gli scrittori della ragion pubblica che cosa hanno fatto sin qui? È vero, o no,

che hanno abbandonato alle passioni ed ai pregiudizii tutta la civile Filosofia?

§ 42. Umiliante, io lo confesso, si è per noi lo scoprire l'estrema meschinità di principii dimostrati intorno la cosa pubblica; desolante è pur troppo il vedere quanto ci manca ancora. Ma questa dolorosa osservazione servirà per volgere i nostri studii a questa parte, e far cessare la pausa e quasi direi l'abbandono nel quale da alcuni anni in qua giacciono le dottrine *teoriche* della ragion pubblica e sociale. Dico le teoriche; per distinguerle da quelle discussioni particolari, le quali, originate da circostanze eventuali, non offrono che un interesse locale; e da quelle escursioni sulla meccanica politica, le quali furono tentate senza preparazione.

LETTERA III.

§ 43. Col conoscere gli argomenti della civile Filosofia noi conosciamo bensì i *materiali* della dottrina, ma non intendiamo ancora la MANIERA di ordinarli. Ora da questa maniera risulta tutta la virtù d'una scienza operativa come la nostra. Domando adunque in generale, come procedere si debba nell'ordinare gli argomenti della civile Filosofia.

§ 44. A primo tratto voi mi risponderete, che conviene subordinarli tutti ad una mira principale, la quale serva di centro e di direzione a tutta la dottrina. Ma qui sorge la questione, se questa mira principale e direttrice esista, e se essa sia tale da servire di norma effettiva per tessere una vera e compiuta teoria dell'arte sociale. Questione massima è questa, come ben vedete, dalla quale dipende la sorte di tutta la scienza, o la riuscita di tutta l'arte politica.

§ 45. A tale quistione rispondo: che questa mira, la quale completamente padroneggia non solo la natura intrinseca degli Stati, ma eziandio la cognizione dei mezzi assegnabili, esiste. Essa è = la vera e necessaria POTENZA di uno Stato agricola e commerciale giunto alla sua naturale grandezza di territorio, di popolazione e di Governo, atteggiata con tutte le condizioni della *politica unità*. =

§ 46. Voi vi ricorderete in primo luogo aver io detto nella prima Lettera, che nelle scienze morali e politiche dobbiamo assumere come punto normale il modello ideale il più perfetto, non chimerico, ma conforme allo stato delle cose ed alle spinte conosciute della natura; perocchè

senza di questa condizione non possiamo nemmeno parlare di Diritto, nè di Politica. Come i Greci rappresentarono il sembiante del Giove egioco, così pure il filosofo deve raffigurare l'aspetto di uno Stato agricola e commerciale, per indi valutare le diverse condizioni o possibili o di fatto degli Stati esistenti. Or bene: col definire e col dimostrare in che consista la potenza di uno Stato, e col trasportar poscia questa idea ad uno Stato agricola e commerciale, si ottiene questo modello, e si ottiene così compiuto, così luminoso e così dimostrato, che non lascia luogo ad esitazione alcuna.

§ 47. Voi forse dubiterete che qui si perda di vista la mira fondamentale della più felice conservazione mediante il più adatto perfezionamento. Bene al contrario: qui anzi si vede come questa mira viene adempiuta in società, e per mezzo di quella società che la natura imperiosamente invoca. Qui questa mira, che prima fu tradotta nell'*incivilimento*, viene finalmente tradotta nella *potenza* dello Stato, spinto alla naturale sua grandezza, e dotato di tutta la sua politica unità. Qui finalmente riposa e si consuma tutta l'autorità e tutto il magistero della civile Filosofia.

§ 48. E qui debbo richiamarvi la necessità di vestire e di attivare le generalità, avvicinandole a mano a mano allo stato pratico delle cose; lo che si fa coll'aggiungere quelle particolarità, per le quali solamente possono esistere ed agire in natura. Da prima voi vedete l'idea astratta di *felicità*, dall'aspetto della quale voi non intendete nulla di quello che dovete fare od ommettere per conseguirla. Dopo voi passate a comprendere la formola pure generalissima della *conservazione* e del *perfezionamento* in forza delle facoltà stesse dell'umanità. Più avanti intendete la necessità dello *stato sociale* per procacciare conservazione e perfezionamento. Più tardi vi convincete che questa società dev' essere agricola e commerciale, senza di che non si ottiene la bramata conservazione col perfezionamento. Per ultimo, tenendo d'occhio ai caratteri delle nazioni, circoscritti e stampati dalla stessa natura, vi accorgete aver ella stabilito per esse un dato punto di grandezza e di unità come estremo, nel quale finalmente si debbono arrestare. Allora voi vi fermate su questa idea; e qui studiate le condizioni della loro maggiore sicurezza e prosperità, per la quale soltanto è possibile effettuare la bramata conservazione col perfezionamento. Ma come ottenere la maggiore sicurezza e prosperità senza attivare tutte le condizioni della potenza dello Stato? Come atteggiare questa potenza senza ordinare i poteri tanto della nazione, quanto del Governo?

§ 49. E qui rammentate, che senza la cospirazione costante delle forze esistere non può una costante potenza sociale. Ma come effettuare una costante cospirazione di forze senza una costante cospirazione di cognizioni e d'interessi? Come si può ottenere questa cospirazione senza un'equa distribuzione di beneficii, ossia senza abolire il privato predominio, e senza la più completa giustizia?

§ 50. Ecco una catena indissolubile di leggi, per la quale voi vedete concentrarsi nell'idea della POSSANZA POLITICA degli Stati tutti i raggi della scienza della cosa pubblica. Voi vedete questa potenza associata sempre col massimo lume, col massimo bene, e col massimo vigore. Con ciò diviene come un tipo, al quale riferite ed assoggettate tutti gli argomenti, come alla perfetta sanità fisica voi riportate l'arte salutare, ben sicuro di comprendere gli altri beneficii della conservazione. Per la qual cosa si deve assumere la politica potenza come fine unico ed ultimo delle ricerche, ben sicuro di avere in pugno tutto il tesoro della civile sapienza.

§ 51. Luminosa riesce allora la dottrina, e assicurato il trionfo sulle opinioni; perocchè opponete loro una cosa, dirò così, visibile, palpabile e prepotente. Come sarà possibile negare le condizioni assegnabili della potenza degli Stati? Come non sentirne la forza al pari delle leggi fisiche, delle leggi meccaniche, delle leggi imperiose, che l'esperienza di tutti i tempi e di tutti i luoghi non ismentì giammai una sola volta?

§ 52. Ecco in brevi cenni come debbano essere padroneggiate ed accentrate le grandi parti della civile Filosofia. Qui la storia a piene mani può venire a confermare la teoria. Conosciute a questo modo le leggi necessarie della potenza degli Stati, si può con piena fiducia passare ai dogmi pratici, e dedurre tutte le regole dell'arte sociale, sì per ordinare che per amministrare la cosa pubblica. Così conosciute le leggi necessarie della vegetazione, si possono assegnare le regole dell'agricoltura. Il solo buon senso ci convince, che senza di questo magistero non può esistere vera e dimostrata dottrina di Politica e di pubblico Diritto.

§ 53. Tutto il fin qui detto sulla *maniera* di trattare la scienza della cosa pubblica si riferisce allo SPIRITO LOGICO del lavoro. Resta a dire qualche cosa circa la *forma esteriore*, colla quale debbono essere ordinate le materie. Per farmi intendere anche su questo punto incomincio da una osservazione fondamentale.

§ 54. Vi siete mai accorto, o egregio amico, che dopo il risorgimento della coltura in Europa la Giurisprudenza naturale e civile ci fu sempre insegnata a brani, senza porci mai sott'occhio il corpo reale al quale que-

sti brani appartengono? Ci si parla di civile Giurisprudenza; ma ci viene mai mostrato qual posto essa occupi nella Carta generale delle scienze legali? Ci vien detto mai essere questa un ramo della dottrina degli Stati? Diciamo di più: ci viene mai presentata l'imagine materiale di questi Stati, come in medicina viene presentato prima il corpo umano? È vero, o no, che durante tanti secoli i cultori della Giurisprudenza nel corso della loro vita non avvertirono mai su qual corpo reale versasse la loro scienza e professione, e morirono tutti ignorandolo completamente?

§ 55. Io, per l'onore de'nostri antenati, avrei bramato che ciò non fosse avvenuto. Ignorare ciò che si maneggia (che dagli scolastici chiamavasi *ignoratio elenchi*) produce una Giurisprudenza così cieca e così mutilata, che invano tu domandi quali siano i veri e distintivi caratteri del civile Diritto, e le leggi di ordine pubblico e di ragione pubblica, le quali ad ogni tratto entrano nella composizione di lui; e quindi il criterio onde distinguere i diritti irrevocabilmente quesiti dagli altri che stanno in balía delle leggi, onde poi conoscere la ingiusta retroazione o la giusta innovazione delle leggi medesime. Molto meno tu puoi sapere quale sia il Diritto naturale politico, al quale sei provocato in mancanza della legge positiva, ec. ec. Che cosa dunque ne segue? Un perpetuo divorzio tra la Filosofia e la Giurisprudenza, e fra queste due e la Politica. Cento volte ho udito esclamare, essere la Giurisprudenza un pelago senza fondo e senza sponde. Ho cessato di crederlo allorchè ho potuto formarmi il PROSPETTO di uno Stato politico composto di tutte le sue parti materiali e morali. Allora ho veduto il soggetto al quale appartengono tutte le dottrine della cosa pubblica e privata, e le parti a cui si riferiscono, ed i principii di ragione e di energia dai quali sono animate. Ad ogni modo adunque conviene incominciare col dare il prospetto summentovato.

§ 56. Quest'avvertenza è decisiva per comprendere e ritenere tutta la dottrina delle leggi e della pubblica amministrazione. E per verità sarebbe mai possibile apprendere la Geografia senza aver sott'occhio il Mappamondo o la Carta del dato paese del quale tu annoveri i monti, i fiumi, i laghi e le città? Con una nuda enumerazione puoi tu forse comprendere ove sia situata la data provincia della quale brami conoscere le particolarità? Or ecco ciò che avviene nella dottrina della ragion pubblica e privata allorchè essa venga insegnata, come sempre si è fatto, senza premettere il prospetto visibile dello stato politico, come fondo sul quale aggirar si deve la nostra attenzione. Senza esibire il corpo naturale sul quale cadono le dottrine legali, senza rappresentare alla fantasia il paese intiero del quale si parla, senza porre avanti l'oggetto al

quale si riferiscono, o intorno a cui si rannodano le idee, che cosa diventano le cose che noi insegniamo? Larve volanti e senza nesso divengono le nozioni; vaga, fluttuante ed incerta risulta la dottrina; dissociate, empiriche e senza lume riescono le applicazioni. E come no? Potresti tu formare un medico senza conoscere la struttura del corpo umano, od un agronomo senza aver idea delle piante? Eppure per secoli si è preteso formare giureconsulti e uomini di Stato, senza prima aver idea dello Stato. Quali uomini abbiamo ottenuto? Empirici, meschini, versatili o azzardati. Quale dottrina ne derivò? Una gretta Giurisprudenza derisa dai politici, ed una Politica abborrita dai moralisti. È dunque dimostrato essere indispensabile, per dar corpo alla dottrina propria della ragion pubblica e privata, di esibire un primo prospetto di uno Stato politico, sul quale versino, s'aggirino, ed al quale alludano sempre i nostri ragionamenti.

§ 57. Ma come dev'essere fatto questo prospetto? Egli non può esprimere una posizione qualunque della società, ma quella soltanto di un popolo che ha nido ed abitazione stabile su di un dato suolo coltivato, e vive sotto di un Governo proprio ed indipendente. Ora questa posizione quali condizioni racchiuder deve? Certamente le condizioni le più decisive tanto di *fatto*, quanto di *ragione*. Colle condizioni di *fatto* si accennano le tre parti essenziali del territorio, della popolazione e del Governo; colle condizioni di *ragione* si accennano quei requisiti della sua maggiore POTENZA, i quali sono pur quelli della maggiore giustizia, della maggiore prosperità comune, della maggiore civiltà di un popolo e della maggiore facilità di Governo.

§ 58. Col prender di mira la potenza si assume una chiara, solida e dimostrata condizione, a fronte della quale piegar deve tanto la ragione, quanto il più ostinato arbitrio. L'egoismo non cura la giustizia o la prosperità, la civiltà o la facilità, benchè tutte queste cose sieno fra loro inseparabili. Ma quando egli tocchi con mano la sanzione della potenza, quando vegga chiaramente di dover ubbidire o naufragare, allora comincia almeno a pensare ai casi suoi, e ad essere più rispettoso della ragione e del dovere. Dall'altra parte poi la dimostrazione dei dogmi della ragion pubblica e privata diviene luminosa, energica e feconda, perchè versa sulla causa assegnabile dei fenomeni morali e politici, e sulla fonte perenne d'onde scaturiscono i motivi delle leggi e dell'amministrazione.

§ 59. Io non saprei mai raccomandare abbastanza la cautela qui proposta. Essa mi par tale, che dall'usarla o dal trascurarla dipende la riuscita o la frustrazione della dottrina, e però il trionfo o la distruzione

della politica moralità. Vuoi tu uno Stato politicamente forte? (può dire la Filosofia) eccone i caratteri visibili ed ecco le condizioni necessarie. Le ricusi tu, o ti ostini a sostituire quelle che ti piacciono? Ecco fatti certi e costanti, che ti convincono che le tue sono rovinose, e le mie sono salutari. Contro questi fatti che hai tu a ridire? Dunque o devi cedere alla ragione, o devi naufragare.

§ 60. Qual'è la conseguenza che nasce da tutte queste considerazioni a pro della dottrina della ragion pubblica e privata? Che il prospetto, di cui parliamo, deve esprimere i *tratti caratteristici* di uno Stato elevato alla maggiore sua potenza. A qual pro occuparti delle Statistiche, quando ti manca il criterio onde conoscere se uno Stato si trovi in una buona o trista condizione; s'egli sia più vicino o più lontano dalla prosperità cui può ottenere; se sia più o meno barbaro, più o meno civile; se sia più o meno sviluppato nel suo personale; se il suo territorio sia più o meno equamente distribuito, se il suo Governo sia più o meno bene ordinato ed amministrato, se sia o no suscettibile di miglioramento, ec. ec.? Ma senza un modello ideale, che serva di tipo o di punto di paragone, è forse possibile di poter pronunciare giudizio veruno? Io dico poco: senza di questo modello è forse possibile nemmeno il ricercare ed il raccogliere le notizie necessarie ad un'utile Statistica, e tralasciare le oziose? Ora questo modello e questo tipo si ottiene appunto col prospetto di cui parlo; ed anzi tutto consiste in questo prospetto, risultante non da arbitrarie, ma da necessarie e dimostrate condizioni.

§ 61. Egli è tale, che nell'atto che ti addita le condizioni visibili della vera potenza politica, dissipa o previene le illusioni di un disastroso splendore che suole pur troppo affascinare. Egli insegna a non emulare un'eccessiva industria, la quale nei giorni della mala fortuna diviene una somma calamità; egli insegna a non invidiare stabilimenti, i quali suppongono grandi malattie politiche; egli insegna a non imitare certe istituzioni, le quali o deprimono od esaltano soverchiamente le suste politiche, e rovinano gli Stati, ec. — Proporre questo modello, esaminarlo a parte a parte, dimostrare solidamente la necessità d'ognuna di queste parti, farne vedere il nesso e l'azione separata e unita, e gli effetti conseguenti; ecco in ultima analisi in che consiste la maniera di trattare la civile Filosofia.

§ 62. Prima però di proporre questo modello conviene prepararne gli elementi, onde il successivo esame di lui proceda libero e spedito. Così prima di dar mano ad una fabbrica si debbono preparare i materiali già raffazzonati. Ecco appunto ciò che intesi di fare pubblicando l'*Introdu-*

zione allo studio del Diritto pubblico universale. Potrebbe forse nascer dubbio, se il prospetto da me voluto possa essere *anticipato* come oggetto della teoria, pel motivo ch'egli è un risultato di molte anteriori ricerche. A ciò rispondo, che non conviene confondere le competenze di una dottrina *contemplativa* colle competenze di una dottrina *operativa.* Oltre a ciò non conviene confondere una prima adombrazione delle condizioni di uno Stato coll'ultima e ben tessuta rappresentazione dello stesso. Io mi spiego sull'uno e sull'altro punto.

§ 63. La buona o cattiva qualità dei metodi deve desumersi dai bisogni della mente nostra. Il miglior metodo sarà quello il quale nella maniera la più breve, la più facile e la più proficua apporterà le più certe cognizioni delle quali abbisogniamo. Talvolta abbisogniamo di sapere le qualità delle cose; talvolta poi abbisogniamo di sapere da che deriva un dato effetto. Quando vogliamo conoscere i caratteri delle cose, la mente nostra versa sulle relazioni d'identità e di diversità, sia di qualità, sia di quantità. Quando poi vogliamo conoscere la effettiva derivazione, noi versiamo sulle relazioni di causa e di effetto. Qui non finisce ancora la cosa. Volendo noi operare in natura, convien conoscere le relazioni di causa e di effetto fra la nostra potenza personale, e quella delle cose sulle quali vogliamo operare. Qui proponiamo l'effetto come conosciuto. Ma siccome la causa e l'effetto sono necessariamente contemporanei, così l'ordine successivo di *fini* e di *mezzi* da noi imaginato non esiste se non logicamente; vale a dire non esiste in natura, ma soltanto nella mente nostra.

§ 64. Voi dunque comprendete esistere due rami distinti di Logica, l'uno dei quali non si può confondere coll'altro. Il primo serve alle dottrine, dirò così, *qualificative*; l'altro alle dottrine *operative*, sia della natura, che degli uomini. Fu detto da alcuni, che l'arte di ragionare non è che un giuoco d'identità e di diversità. Se si parla del primo ramo di Logica, questo è vero; ma se s'intenda di parlare in generale, ciò è assolutamente falso. Altri sono i mezzi che servono per formarsi l'idea propria d'una cosa, quale può essere appresa per le sue *forme*, e dirò così per la sua fisionomia; ed altri sono i mezzi per acquistare l'idea della sua *attitudine*, ossia della capacità a produrre qualche effetto. Io veggo un martello, e ne esamino la figura; l'idea, che ne risulta, mi rappresenta le qualità sue caratteristiche. Se poi penso agli usi ai quali può servire, allora mi formo l'idea delle qualità sue operative, che io denomino *attitudini*. Le qualità caratteristiche riguardano l'*essere*; le operative riguardano l'*energia*. Le prime servono per rappresentare un dato

modo di essere; le seconde per rappresentare la potenza a fare qualche cosa. Le prime sono consegnate alla contemplazione; le seconde sono trasmesse alla potenza esecutrice.

§ 65. Ritenuta questa distinzione, io domando se colla cognizione sola delle qualità caratteristiche voi possiate indovinare le attitudini. Interrogate l'esperienza giornaliera nel vedere qualche nuovo istromento a voi ignoto. A che serve egli? (voi domandate) Qual'è la conseguenza di tutto questo? Che la cognizione delle attitudini, ossia della ragione dei fini e dei mezzi, convien dedurla da fonte diversa da quella delle qualità caratteristiche delle cose.

§ 66. Domando inoltre, se dal nudo senso di un bisogno voi possiate dedurre la qualità dei mezzi a soddisfarlo. Se ciò fosse (voi mi rispondete), la Medicina non sarebbe scienza sperimentale, che riposa sopra serie di anteriori osservazioni. Che cosa dunque risulta per le scienze operative? O mi parlate della loro prima invenzione, o mi parlate della loro esposizione. Se della invenzione, egli è manifesto ch'esse non possono nascere fuorchè da un corredo di esperienze, dalle quali apparisca che un dato effetto deriva da una data causa assegnabile (la quale non è in sè stessa che un effetto), o da un dato atto della nostra potenza. So che la curiosità e l'inerzia umana non sogliono procedere d'ordinario per questa via, e si valgono delle analogie più o meno grossolane, adatte alla sfera dell'attuale umana intelligenza; ma so eziandio, che la via degli accertati esperimenti è l'unica ragionevole e sicura.

§ 67. Radunati gli esperimenti, nascono gli aforismi. Così la storia diviene maestra della vita; così si verifica nel periodo dell'invenzione il detto di Platone, che le leggi non vengono fatte dagli uomini, ma dall'andamento del tempo. Questo detto ripetuto da altri, e del quale alcuni moderni hanno abusato, sognando una Giurisprudenza storica (la quale dopo l'invenzione dei principii e delle regole diviene criminosa), si restringe giustamente nel periodo dell'invenzione. In questo periodo appunto si adunano i primi materiali della dottrina operativa; dico i primi materiali, perocchè la teoria non sorge che dalla cognizione delle leggi naturali costanti, le quali risultano dalla completa collezione e dalla dimostrata combinazione degli aforismi.

§ 68. Che se poi parliamo dell'*esposizione* delle dottrine operative, allora nasce lo stesso metodo di quello dell'esposizione delle dottrine contemplative. Se in queste proponete una *definizione* figlia dell'analisi, voi realmente presentate una cosa con tutti i suoi caratteri essenziali e distintivi da ogni altra cosa. Così pure se nelle dottrine operative voi

presentate un'opera già meditata da farsi, voi la proponete con tutte quelle parti che non ripugnano alle leggi conosciute dalla natura e dalla sfera della potenza umana, ed anzi con quei requisiti dai quali deve risultare. Ecco il punto in cui comincia l'ARTE. Essa non è ancor nata durante il corso sperimentale, ma sorge unicamente quando l'uomo conosce il modo di produrre un dato intento. Essa dunque è figlia della *logica operativa;* essa propone un'opera, della quale conosce già l'indole ed i mezzi di produzione.

Esporre dunque l'opera finale dell'arte sociale esige essenzialmente la cognizione precedente delle condizioni necessarie di quest'opera, dedotte mediante la logica operativa. Ciò che rimane egli è il dimostrare per quali mezzi e con quali circostanze quest'opera compiere si possa e debba dagli uomini e dalle società.

§ 69. Venendo ora al primo prospetto degli Stati ad uso della civile Filosofia, voi vedete che in sè stesso altro non esprime, che un'opera da compiersi dagli uomini associati, e però forma il têma delle ricerche, e tutto il soggetto della dottrina. Ma per propor bene questo têma si esige un corredo di esperienze e di cognizioni, onde non proporre una cosa inutile od impossibile. Concedo che questa proposta è un risultato di una dottrina antecedentemente intesa dallo scrittore, come la proposta di un teorema è un risultato di antecedenti cognizioni di un geometra; ma pei lettori non è così. Per questi egli è lo stesso che mostrar loro una composizione nuova, onde in seguito farne loro conoscere la costruzione e l'utilità. Senza questa precedente cognizione vano od almeno difficile sarebbe il far intendere il congegno ed il giuoco delle parti singolari. Dopo ciò succede la ricomposizione luminosa e dimostrata. Con questa ricomposizione si acquista la distinta e ragionata idea del primitivo prospetto. Col primo e preliminare tu vedi le condizioni assolute, le quali uno Stato agricola e commerciale, elevato alla sua maggiore potenza, deve inchiudere, senza conoscere per anche come e quando possano e debbano essere adempiute. Coll'ultimo e finale prospetto poi tu vedi il come e il quando possa essere adempiuto; e lo vedi comprovato dalla necessità, e reso praticabile dalla natura.

§ 70. Volendo trattare a dovere un argomento qualunque è forse permesso procedere diversamente? I cenni, i saggi, i colpi di vista, i quali sì facilmente accontentano la piccola curiosità e la molta impazienza dei moderni, non importano certamente le cure da me raccomandate; ma coi saggi, coi cenni e coi colpi di vista soli nè si possono ben reggere gli Stati, nè far procedere la scienza delle leggi e dei costumi.

§ 71. Posto così il têma ossia l'oggetto della civile Filosofia, si domanda CON QUAL ORDINE dovrà essere trattato. Noi conosciamo i principali argomenti; ma quali si dovranno far precedere e quali succedere nella teoria, onde ammaestrare nella maniera più breve, più facile e più vantaggiosa?

Rispondo, che incominciar dobbiamo dall'esaminare gli elementi della potenza, risultanti dalla data posizione e modo di vivere di un popolo. Senza di ciò la nostra dottrina rimane tanto più vaga e tanto più lontana dalla pratica, quanto più è generale. Dunque convien cominciare collo studiare il DATO GENERE DI VITA d'un popolo; e ciò tanto più far si deve, quanto più è provato che il dato genere di vita costituisce la cagione precipua e necessaria che dà forma al suo Governo, alle sue leggi ed a' suoi costumi. Questa è una verità così notoria, che nell'atto che dispensa da ogni dimostrazione, accusa il poco accorgimento di quegli scrittori che non vi posero mente, e non ne fecero sentire tutta la forza e l'influenza predominante, e quindi non ne segnarono i rapporti attivi ed i risultati che ne derivano. Il mezzo termine massimo della dottrina teorica starà sempre nel *genere di vita*, il quale sotto lo stesso clima, sullo stesso terreno, e colla stessa posizione geografica può essere vario, e quindi a norma di queste varietà somministrare massime differenti.

§ 72. Nel caso nostro si suppone già dimostrato che il genere di vita, sul quale fermar ci dobbiamo, sia l'*agricola* e *commerciale*. Ora volendo ordinare le ricerche, come si dovrà procedere? Rispondo, che in primo luogo converrà determinare la posizione economica richiesta dalla maggiore potenza di uno Stato in via teorica; in secondo luogo poi si dovrà ricercare il come, il quando e il dove questa posizione si possa effettuare. In breve, noi dobbiamo incominciare dall'ordine teoretico e pratico del *perfezionamento economico*, che costituisce il primo e fondamentale articolo dell'incivilimento.

§ 73. Ma posto questo genere di vita, col quale veramente viene cementato il corpo fisico dell'umana società, noi ci accorgiamo di avere sotto la mano un oggetto suscettibile di varie forme e di diverse posizioni, finchè le soddisfazioni vengansi ad equilibrare coi bisogni. Nella vita stessa agricola possiamo figurare una rispettiva infanzia, fanciullezza, adolescenza, gioventù e virilità, rappresentateci di fatto anche dalla storia. E poichè la mente deve avere sott'occhio alcune posizioni, e la dottrina deve provvedere alle pratiche occorrenze, così si possono e debbono figurare le tre seguenti posizioni; cioè:

1.° Un popolo, il quale incominci durante una barbarie primitiva a volgersi all'agricoltura, e quindi a dissodare il terreno, a popolarlo, e per tal mezzo a migliorare la sua sorte, e che quindi progredisca senza gl'impacci dell'interna malvagità o delle esterne conquiste.

2.° Un popolo già incivilito, che occupa un paese non coltivato nè popolato, ed invia colà delle colonie per popolarlo e stabilirvi città.

3.° Un popolo ricaduto nella barbarie per lo sterminio degli uomini, delle leggi e della civiltà, praticato da barbari conquistatori, e che deve ricondurre le cose all'ordine civile.

Qui, come ognuno vede, versiamo sull'ordine particolare dell'economico perfezionamento, perchè si tratta appunto di luoghi, di tempi e di circostanze, nelle quali il sistema economico dev'essere coordinato alla maggiore potenza dello Stato coi mezzi praticabili da questi popoli.

§ 74. Dopo aver trattato dell'ordine teoretico e pratico del *perfezionamento economico*, passar si deve nella stessa guisa a trattare del PERFEZIONAMENTO MORALE in relazione alla maggiore potenza dello Stato, e supponendo sempre una società agricola e commerciale. Anche qui ritornano le tre posizioni esaminate nel *perfezionamento economico*, le quali debbono essere esaminate in relazione soltanto alla *moralità*, come furono esaminate prima in relazione alla *sussistenza*, ossia alla più diffusa capacità a procacciare la sussistenza.

§ 75. Compiuta questa parte, convien passare a trattare dell'ordine teoretico e pratico del *perfezionamento politico* di una società agricola e commerciale, sempre in relazione alla maggiore potenza dello Stato, non dimenticando anche in questa parte l'esame delle tre posizioni di *fatto* sopra ricordate.

§ 76. Coll'esporre il triplice perfezionamento suddetto noi somministriamo in sostanza la teoria dell'INCIVILIMENTO. Una cautela usar si deve, onde la trattazione riesca luminosa ed utile per la Politica. Come il conoscere, il volere ed il potere intervengono sempre uniti in ogni operazione individuale, così pure intervengono uniti in ogni operazione sociale. Ma volendo noi discernere le leggi proprie di ogni ramo dell'incivilimento, nè potendo disgiungere l'azione simultanea di questi tre poteri, egli è necessario di usare una giusta economia nel trascegliere i punti d'osservazione. Senza di questa riserva noi assorbiremmo nella trattazione particolare d'un ramo ciò che appartiene ad un altro. Onde evitare pertanto ogni confusione conviene por mente alle *operazioni finali* di ogni ramo, ed a questa subordinare l'azione dei tre poteri sud-

detti. Così, per esempio, subordiniamo alle operazioni agricole le cognizioni, i motivi e le opere necessarie a far prosperare questo ramo d'industria; così pure facciamo nell'esporre la moralità civile e la politica; così finalmente operiamo nell'ordinare tutta la politica potenza.

§ 77. Onde prevenire ogni scambio, avverto che in ognuna delle tre posizioni si deve esporre il rispettivo perfezionamento economico, morale e politico, col giuoco rispettivo dei tre motori, cioè delle cognizioni, degli interessi e delle forze, e fare in modo che il quadro di ogni posizione sia compiuto. Così nell'esporre i diversi periodi della vita umana noi in ogni periodo rendiamo conto della potenza, dell'intelligenza e delle passioni d'ogni età. Ciò tanto più far si deve, quanto più è certo che noi non vogliamo questi quadri diversi onde pascolare la curiosità, ma bensì per insegnare quello che far si deve in queste posizioni. Ora, posta questa intenzione, voi vedete che noi dobbiamo necessariamente provvedere al triplice perfezionamento, e movere e dirigere i tre poteri individuali e sociali giusta l'ordine stabilito.

§ 78. Ecco in brevi cenni ciò che riguarda l'esposizione della civile Filosofia. Da questa Filosofia derivar debbono le massime di Diritto e di Politica quanto alla loro *forma* e quanto al loro *titolo*. Ma quanto ai loro LIMITI, essi dovranno desumersi dalla padronanza originaria di ogni concittadino, attemperata dalle leggi della necessaria convivenza. Questi limiti e questo contemperamento sono commisurati dall'equità, motivati e sanzionati dall'assorbente bisogno della sociale convivenza, senza del quale ogni ordine sarebbe inutile, ed ogni teoria sarebbe un romanzo.

LETTERA IV.

§ 79. Quando posi mano alla mia *Introduzione allo studio del Diritto pubblico universale*, io valutava pur troppo tutte le considerazioni espostevi nelle mie antecedenti Lettere. Quindi dovetti associarle al mio lavoro, benchè fossi angustiato nel tracciare i primordii della scienza. Quanto poi alla trattazione principale di questi primordii, m'accorsi di non poter procedere a dovere, se prima non comprendeva il campo intiero di tutta la dottrina. Per la qual cosa mi convenne, nel secreto della mia mente, architettare tutto il grande disegno della scienza della cosa pubblica e privata, onde poter indi prendere le mosse dal vero punto originario di tutta la deduzione. Fui dunque obbligato, prima di tessere il

mio lavoro, a fissare i due estremi della scienza. Allora vidi nella prima estremità della lunga carriera dell'incivilimento d'una nazione la più amata dal Cielo spuntare l'uomo *individuo* dotato delle sue naturali prerogative, e quasi re infante aspettare l'avvenimento della sua futura grandezza. Nell'altra estremità vidi grandeggiare una nazione dotata di tutta la naturale sua potenza di popolazione, di Governo e di territorio, conforme ai segnali stampati sulla faccia della terra, giovata dal commercio e dai lumi delle altre nazioni. Il più alto punto di civiltà non escogitabile, ma sperabile, si presentò allora alla mente mia. Allora mi venne fatto di configurare un modello ideale di civiltà; allora, limitando l'opinione di una indefinita perfettibilità, potei fissare il punto del più alto ottenibile nostro incivilimento. In conseguenza di ciò deliberai d'incominciare dal primo estremo, e però prima di tutto dall'esaminare le prerogative dell'uomo individuo, perocchè questo è il punto dal quale escono ed al quale ritornano tutti i raggi della scienza. Diffatti la società non è per ognuno che una macchina d'ajuto, e la vita sociale fuorchè lo stato nel quale ognuno domanda d'essere ajutato, onde conseguire la propria conservazione mediante il proprio e l'altrui perfezionamento.

§ 80. Fermato questo primo punto di vista, io sentii tantosto che, trattando di una disciplina di Diritto, l'argomento mio primo e massimo esser doveva quello dell'ORIGINARIA PADRONANZA NATURALE di ogni individuo, onde poi contemperarne l'esercizio in società, e per mezzo della società, e secondo le esigenze dei luoghi e dei tempi. Senza di questo primo dato fondamentale mancava la prima nota idea, la quale, a guisa di modello, di limite, o di punto critico, servisse di norma a misurare le successive restrizioni e modificazioni che subir doveva in forza di una prepotente necessità. Toglietc l'idea limpida, circostanziata e ben estesa della padronanza originaria naturale; e voi mancate d'ogni lume, d'ogni direzione, ed involgete in un caos tenebroso tutta la scienza della cosa pubblica e privata. Allora diffatti non avete più un punto fisso, a cui riferire i vostri giudizii; nè avete norma alcuna, onde porre limiti alle pretese ed alle passioni degli uomini conviventi. Quelli che vennero appellati *diritti dell'uomo* formano appunto il complesso di questa originaria padronanza. L'indipendenza, la libertà, l'eguale inviolabilità, e il diritto di difesa e di farsi render ragione, sono tutte *condizioni* di questa originaria padronanza. La proprietà reale, la morale, la personale, e la podestà domestica sono *parti integranti* di questa padronanza.

§ 81. Io quindi dovetti incominciare da un soggetto per altro trattato e ribattuto. Ma siccome egli non era mai stato possentemente e diligen-

temente squittinato, così credetti di doverlo avvalorare con una deduzione analitica, e sottoporlo alla più rigorosa unità, non dimenticando di risolvere le idee complesse nei loro primi elementi. Qui dunque dovetti occuparmi di proposito a definire le idee di *dovere*, di *moralità*, di *diritto*, ec. M'accorsi che questa cura era tanto più indispensabile, quanto più lo scambio delle idee diveniva nocivo per la pratica. Ne riscontrai esempii nell'idea di *libertà* scambiata comunemente coll'*originaria padronanza*, e nell'idea del *diritto di godimento* tramutata in quella di *comunanza*, ec. ec. Con queste cautele io potei spiegare le *condizioni* dell'individuale padronanza originaria (§ 182. 183. 192. 225 al 240), e mi presi cura di ben raffigurare la prima parte di questa padronanza, cioè il dominio delle cose godevoli (§ 300 al 350).

§ 82. Parve a molti alquanto confusa e straordinaria la forma del mio libro, specialmente per le varie analisi dei vocaboli che ad ogni tratto interrompono il progresso della trattazione, e le non rare escursioni sul metodo. Confesso ch'egli poteva essere meglio ordinato; ma circostanze imperiose non me lo permisero. Quanto alle cose ch'egli contiene, voi vedrete essere tutte necessarie, specialmente a fronte delle quattro scuole predominanti sopra mentovate. Assunto l'incarico di analizzare, per quanto si poteva, gli elementi di questa prima dottrina, e di purgarla da opinioni disastrose al vivere civile, e sentendo nello stesso tempo la necessità di creare l'addentellato della scienza che doveva susseguire, dovetti appigliarmi a tutt'altra maniera di quella usitata fin qui, e che per un'abituale imitazione si prosegue ancora (§ 49 in fine della detta Introduzione). — Siccome però m'accorsi che esistono certe nozioni direttrici, le quali regolar debbono ogni parte di una scienza operativa, così sottoposi il mio lavoro a queste norme. Ed affinchè voi ne rileviate lo spirito, permettetemi che io ve le segni distintamente.

LEGGE DELLA NECESSITÀ NATURALE.

§ 83. *L'uomo propone, e Dio dispone*, dice un volgare proverbio italiano. Con questo proverbio si vuole significare che l'uomo, quanto è da sè, fa quello che può; ma che la riuscita dipende dall'ordine per lui necessario delle cose. Siccome però l'uomo non crea nulla, ma solo contempla il creato, agisce sul creato, ed opera colle forze del creato; così dir si può = che l'uomo propone su quello che Dio preparò, e che Dio a suo grado dispone su quello che l'uomo propose. =

§ 84. Sotto questo proverbio cadono tutte le pratiche dottrine, per ciò stesso che dirigono le opere libere umane; e quindi tanto la dottrina

che insegna a zappare la terra, quanto quella che insegna a governare gli Imperii. Sotto questo proverbio cadrà eziandio la dottrina delle leggi, ossia meglio la civile Filosofia. Educato l'uomo dalla natura, egli crea l'arte di ragionare e l'arte di operare. Privo d'istinto, egli si vale delle cognizioni e dei poteri acquisiti per soddisfare a' suoi intenti. Egli fissa l'oggetto e i mezzi che crede acconci ad ottenerlo (§ 148). Così l'*uomo propone*. Ma la riuscita dipende dal concorso delle cause stabilite dall'economia della natura, e propriamente da quel complesso di circostanze proprie di un dato tempo e di un dato luogo. Così *Dio dispone*, cioè fa nascere gli effetti buoni o tristi provocati dall'opera umana, benchè l'uomo si proponesse di ottenere soltanto effetti utili. Ecco la legge suprema della NECESSITÀ NATURALE, fonte di ogni DOVERE anche meccanico (§ 117. 131 al 135). Ognuno intende che la necessità, della quale si parla qui, è necessità di MEZZO, e non di coazione; necessità morale, e non fisica (§ 81). Vuoi tu la tal cosa? Sappi che tu non potrai conseguirla che col tal mezzo. La necessità, della quale si parla, deve derivare non da causa imputabile e procurata dall'uomo, ma da causa naturale e non imputabile a lui (§ 273). — Qui si tratta di effetti utili che tu vuoi ottenere colla tua limitata potenza nella situazione tua sulla terra. Devi dunque dipendere dall'ordine delle cose, se vuoi ottenerli (§ 80 all'82).

ORDINE DI RAGIONE CONSEGUENTE.

§ 85. Ma quando accader può che l'uomo ottenga effetti utili? Certamente quando la proposta umana corrisponda ad una data disposizione divina. Ma quando avverrà che l'uomo proponga giusta questa disposizione? Sol quando giunga a conoscere l'INTENZIONE dell'ordine divino, e preferisca di conformare la sua proposta giusta questa intenzione. Ma dove e per quali mezzi l'uomo può procacciarsi la cognizione dell'intenzione divina, fuorchè studiando l'opera di Dio? In quest'opera entra l'uomo stesso, cioè la sua costituzione, i suoi bisogni, le sue affezioni e le sue tendenze, siano individuali, siano sociali, siano presenti, siano future; siano d'una età, siano di molte. Dico anche di molte, perchè sappiamo che l'uomo può dallo stato selvaggio degli Irocchesi e degli Ottentotti passare alla civiltà europea. In questa guisa ci formiamo l'idea ARCHETIPA della legge naturale, ossia dell'ordine necessario dei beni e dei mali, onde estrarne poi i modelli che imitar si debbono dall'umana potenza. Posti questi modelli, e paragonandoli colle azioni di fatto degli uomini, sorge l'idea di *giusto* e d'*ingiusto* (§ 80 e 125), la quale riducesi ad identità o diversità (§ 121). Questi modelli sono opera della no-

stra ragione (§ 109). In natura non esistono che beni o mali concreti, i quali a nostra insaputa o nostro malgrado agiscono su di noi. *Opinato* è dunque l'ordine di ragione; e noi, quando giudichiamo delle azioni morali, ci riferiamo sempre a quest'ordine opinato (§ 63 al 66 e 157). Con ciò si spiega come in natura il bene e il male siano per tutti di legge indeclinabile, e le idee di *giusto* e d'*ingiusto* possano variare presso diversi popoli o in diverse età. Questi modelli non debbono essere ridotti ad una cifra algebrica trascendentale, come fecero gli scolastici; nè essere trattati diversamente dalle altre leggi naturali conosciute (§ 124): perocchè sotto l'educazione della Provvidenza se dobbiamo osservare l'UNITÀ, dobbiamo consultare anche le *varietà* necessarie (§ 22-23). Questi modelli sono le leggi di RAGIONE, che ci servono di norma per agire (§ 80 al 90).

§ 86. Fermata questa prima idea, che cosa abbiamo fatto, fuorchè configurare un ORDINE cui non sappiamo ancora come vada eseguito, perchè ivi non leggiamo altro che una serie di esigenze da soddisfarsi, in mira al *fine* astratto di star meno male che si può sulla terra? (§ 15 e 80) — Resta dunque a sapere *come* queste esigenze si possono soddisfare, e quando e dove essere lo potranno (§ 16. 92 al 94). Ora qui siamo costretti a discendere a considerazioni di un altro ordine, e domandare prima di tutto quali siano i POTERI e quali i MOTORI umani adatti all'ordine finale da noi posto come norma della vita degli uomini e delle società (§ 90-91). Io scorro i libri di Diritto e di Morale, ed altro non trovo che l'*alfabeto* per leggere il libro dell'economia divina risguardante l'umana natura. Quanto ai POTERI, in niun luogo mi è dato di scoprire la legge progressiva colla quale si vanno coi secoli aumentando i mezzi di conservazione e d'istruzione, e a pari passo scomponendo ed armonizzando i poteri compatti originali degli uomini in società. Quanto poi ai MOTORI, altro non veggo che serie sgranate di passioni e nomenclature dislogate di vizii e di virtù, senza considerare che un'energia indefinita era necessaria all'umana natura nelle diverse età e vicissitudini, e che solo per un'armonica reazione d'interessi altrui rattener si doveva un essere tutto fatto per la convivenza (§ 395 al 399). Per la qual cosa in niun luogo io trovo la teoria onde dirigere la tendenza del cuore umano, che ama di spaziare in un indefinito libero, e la tendenza dello spirito umano che vuole riposare sopra un finito certo.

§ 87. Riunendo quindi i poteri ed i motori, in niun libro mi venne insegnato come coll'incivilimento sociale le cognizioni, gli affetti e le opere si vanno via via sviluppando e conformando ad un ordine più equo,

più concorde, e più proficuo all'universale. Eppure le leggi, colle quali tutto ciò si va operando entro il mondo delle nazioni, erano palesi, per poco che si ponesse attenzione all'andamento delle cose. Diffatti si vede tantosto la tendenza perpetua ad alterare l'equilibrio dei poteri e delle utilità, e ad un tempo si vede l'azione incessante della natura a ristabilirlo, per far regnare l'eguaglianza (§ 294). Di qua si vede l'attività umana stimolata ad agire per equilibrare con nuovi modi le soddisfazioni coi bisogni; ma di là nello stesso tempo si vede l'inerzia, che rattiene il tutto entro i confini della *continuità* (§ 350). Queste ed altrettali leggi padroneggiano necessariamente l'andamento dell'umanità nel corso dei secoli.

§ 88. Ma senza la storia di questo andamento, senza la cognizione delle leggi ch'egli esprime, potremo noi forse assicurare che l'ordine di *ragione* da noi proposto in mira soltanto dell'utile universale sia eseguibile (§ 28. 108. 171 al 174. 418)? Ed anche nel caso che quest'ordine non presentasse ripugnanza alcuna colle leggi note dell'umanità, potremmo mai decidere come e quando possa essere eseguito? Indipendentemente poi da tutto quanto, io domando dove trovar si potrà una solida *sanzione*, la quale non può risultare fuorchè dal solo vero naturale.

§ 89. La Morale, la Politica ed il Diritto debbono riposare sulle leggi certe e solide della natura umana, come l'agricoltura e la meccanica riposano sulle leggi della natura fisica (§ 18). Folle od impostore è colui che pretende di sostituire le sue fantasie ai fatti imperiosi della Provvidenza. Tempo è omai di abbandonare le favole o di una impaziente e superficiale filosofia, o di un cieco ed arrogante misticismo. Niuno dev'essere creduto sulla sua parola, ma deve addurre prove chiare e convincenti; e tanto più convincenti, quanto più gravi sono gl'interessi di cui si tratta, ed aspra è la lotta che debbono sostenere.

SCOPO ESSENZIALE E PROPRIO DELLE DOTTRINE MORALI E POLITICHE.

§ 90. Il principio fondamentale della legge della NECESSITÀ, e l'idea dell'ORDINE teoretico e del pratico, quale fu presentato fin qui, non esprimono veramente che alcuni caratteri generalissimi, e non fanno risaltare l'indole dello scopo proprio, ed i caratteri dell'ordine speciale delle dottrine morali e politiche. Discendiamo adunque da questa somma generalità, ed avviciniamoci al nostro soggetto. Che cosa ci resta a vedere? Quale sia la specie di *necessità* propria da assumersi come argomento della civile Filosofia, considerata tanto rispetto all'individuo, quanto rispetto alle

società. Questà *necessità* non è che relativa allo scopo proprio di questi uomini, di queste società (§ 87). Resta dunque a vedere quale sia questo scopo. Esso forma propriamente il principio fondamentale del naturale Diritto. Qui non mi estenderò a spiegare in che consista per fatto di natura questo principio, e quanto egli sia predominante ed indeclinabile. Su di ciò mi rimetto al mio libro (§ 79 all'89. 273-274).

§ 91. Io non ignoro le molte dispute eccitate fra gli scrittori su di questo principio; ma nello stesso tempo fo osservare, che fra le opinioni non avvi vera opposizione, ma solo differenza nell'assumere lo stesso oggetto, e che però tali opinioni si possono tutte conciliare, e dimostrare che sotto diversi punti graduati di vista suppongono uno stesso fatto. Questo fatto fondamentale si è, che = gli uomini e le genti sparse sulla faccia della terra e nel corso dei secoli implorano pace, equità e salute, ed agiscono senza posa per conseguire questi beni. = Il voler pace, equità e salute è forse una domanda che si possa condannare? L'azione incessante degli uomini e delle genti per conseguire questi beni è forse tentativo che si possa respingere? Chi sarà poi da tanto da respingere tutto il mondo? Chi sarà da tanto da proscrivere il grido universale della natura? Qui Dio dispone, e dispone in una maniera costante ed irrefragabile. Or bene: questa voce, questa tendenza e quest'azione dev'essere posta e fermata come SCOPO massimo ed ultimo di tutta la dottrina. Potrà mai cader dubbio sulla sua verità? potremo noi diffidare della sua costanza? potremo noi temere della sua attività? Non mai; anzi abbiamo qui uno scopo attivo ed un centro motore che non può fallir mai.

§ 92. Assicurato questo universale scopo naturale, ingenito, indeclinabile fra gli uomini, resta a vedere per qual MEZZO indispensabile, fissato dalla necessità stessa delle cose, ossia dalla natura del fine e della costituzione generale dell'umanità, si possa e debba ottenere. Questo mezzo forma appunto lo scopo CARATTERISTICO della dottrina. Dico della dottrina; perocchè se il desiderio della pace, dell'equità e della salute è un fatto di natura, noi non possiamo alterarlo, ma solo conoscerlo come sta; ed altro non ci rimane ad insegnare, fuorchè la MANIERA colla quale questo desiderio possa e debba essere da noi soddisfatto. Colle dottrine pratiche si deve insegnare *a fare qualche cosa*, e non semplicemente *a contemplare i fatti esistenti*. Ciò posto, domando quale sia il *mezzo indispensabile* onde soddisfare al ricordato desiderio. Questo mezzo si è = la più felice conservazione mediante un adatto perfezionamento. = Annunziare la conservazione nuda non qualificherebbe lo scopo caratteristico dell'umanità, perocchè è comune anche alle bestie (§ 67 al 71).

§ 93. Rammentiamoci che noi parliamo di un essere nudo, debole, e privo di un uniforme istinto, e che per conseguenza non può utilmente agire che con forze e lumi acquisiti coll' educazione, e coi sussidii ricevuti da' suoi simili. Queste circostanze attribuiscono all'ordine operativo dell' umanità un carattere così proprio e così specifico, che non si può accomunare coll' ordine degli altri esseri non umani. Più ancora: queste differenze fra la specie umana e le altre specie d'animali variano così pei luoghi e pei tempi, che le forme della conservazione e del perfezionamento non possono essere simili fra le diverse popolazioni, e perfino nella stessa popolazione nelle diverse età del mondo. Poi la personale debolezza ed originaria ignoranza, il bisogno di un potere e di una istruzione tradizionale, inducono una sanzione così prepotente per promovere fra gli uomini uno scambio equo di servigi, che o conviene alla lunga distruggersi come i giganti di Cadmo, o conviene assoggettarsi alle leggi dell' equità.

§ 94. Questa maniera complessa di ravvisare l' oggetto proprio finale della civile Filosofia è così indispensabile, che sottraendone una qualunque benchè menoma parte, la dottrina mancherebbe di pienezza, di unità e di possanza, per non esibire che mutilati ed informi frammenti, sterili d' altronde di civile sapienza. Che cosa dir dunque dovremo di quegli scrittori, i quali assumono l' idea vaga e sfumatissima della *felicità*, dell'*onesto*, della *sociabilità*, ed altre simili, tutte in senso diviso e senza le dovute connessioni?

ORDINE ASSOLUTO DEI DOVERI MORALI.

§ 95. Determinato lo scopo massimo della *dottrina*, rimane a vedere quale sia l'*ordine dei mezzi* assoluti imposti dalla necessità naturale, in mira soltanto allo scopo proposto onde ottenerlo. Per soddisfare a questa domanda conviene incominciare coll' esaminare l' uomo individuo, per poi finire coll'esaminare la persona complessiva della società. Io dunque doveva ricercare che cosa importino l' individuale conservazione e perfezionamento considerati in sè stessi, ed avuto riguardo soltanto alle esigenze supreme imposte dalla natura. Questo esame mi offrì tantosto tutto il complesso delle *prerogative originarie*, e quindi l'ordine teoretico della PADRONANZA INDIVIDUALE, originaria. Io quindi segnai le condizioni perpetue di questa padronanza, cioè l' indipendenza fra privato e privato, la libertà, l'eguale inviolabilità dei diritti: oltre a ciò, parlai delle *parti integranti* di questa padronanza, cioè della proprietà reale, della morale, della personale, nonchè della podestà domestica nell' ordine della ripro-

duzione, senza eccedere per altro i primordii della scienza e i confini di una Introduzione. Qui debbo, parlando dell'ordinamento, raccomandare un'avvertenza capitale nel trattare della *padronanza originaria*. Questa padronanza costituisce gli articoli fondamentali dei diritti dell'uomo, ossia delle facoltà utili di lui. Ma queste facoltà, per essere ben comprese e valutate, non si debbono considerare in un senso *assoluto* ed *isolato*, come sogliono praticare i giureconsulti ed i pubblicisti, ma bensì in un senso *relativo* e *subordinato* allo scopo della conservazione mediante il perfezionamento praticabile. Dunque ogni diritto, ogni condizione, ogni parte di questa padronanza si deve assumere ed ordinare come MEZZO NECESSARIO, ma solo praticabile colla forza delle circostanze. Se diffatti ogni diritto si deve considerare una *forza utile*, esso non si può considerare che come una *forza regolata dalla necessità* imperiosa delle circostanze concrete e pratiche. Allora cessa tutto l'imaginario, tutto l'indefinito, tutto lo slegato nel trattare dei diritti originarii ed inalienabili degli uomini; allora siamo forzati a seguire la catena dei mezzi della conservazione e del perfezionamento; cosicchè ogni idea assoluta dev'essere atteggiata e subordinata ad un solo centro.

§ 96. Volendo cogliere prima di tutto le nozioni che appartengono all'ordine dei doveri, ho veduto necessario di soddisfare a due cure. La prima si è quella di definire la natura propria degli oggetti che si dovevano esporre, di discernerne le parti, e di cogliere i rapporti di diritto. La seconda poi si è di assegnare le fonti della necessità operante nel luogo e nel tempo, e quindi cogliere i veri dati, onde raffigurare l'ordine naturale teoretico proprio della civile Filosofia. Queste fonti risultano da quelle circostanze create dalla natura, alle quali è forza di sottostare, e senza delle quali ogni nostro concepimento o rimane falso, o almeno mancante della sua intiera realità (§ 22-23). — Queste circostanze formano parte dell'opera divina, così che senza di esse non si può intendere nè fondare il soggetto di alcuna dottrina operativa.

§ 97. Come al Lappone non è possibile avere i sussidii delle zone temperate, così non si possono dappertutto stabilire gli ordini e le leggi delle zone temperate. Parimente come il fanciullo non gode il senno e la robustezza della virilità, così le leggi della virilità non si possono applicare a tutte le età. Ecco il caso delle nazioni barbare e delle incivilite. Lo *stato successivo* è stato necessario; e lo *stato necessario* forma parte dell'opera divina. Le circostanze della *natura fisica* esteriore, le circostanze dell'*età morale* dei popoli sono dunque parti integranti dell'ordine teoretico della dottrina nostra, perocchè questo non esprime al-

tro che le *esigenze* stesse della natura, onde ottenere la pace, l'equità e la salute implorate dalle genti. Finalmente vidi la necessità di rispettare la legge delle GRADAZIONI, la quale presiede alle utili riforme, e comanda la *maturità* dei poteri, degl'interessi e delle opinioni, e la *politica tolleranza* nel correggere le abitudini (§ 124 e 417).

§ 98. Io non saprei mai raccomandare abbastanza questo modo complessivo di raffigurare l'ordine teoretico della proposta dottrina, postochè questa vista capitale è sfuggita all'attenzione dei pubblicisti. Col considerare l'uomo sprovveduto di un uniforme istinto, e quindi necessitato ad agire con cognizioni acquisite; col considerarlo ignudo ed inerme, gettato a procacciarsi sul fondo della grezza natura i mezzi necessarii alla propria conservazione, ed a valersi della cooperazione altrui, col considerare gli effetti tanto interni quanto esterni che derivano dalla sua energia individuale e sociale, pei quali si crea effettivamente un mondo artificiale su quello della natura (§ 171 al 175), e in ogni età esister può un uomo morale diverso da quello delle antecedenti (§ 350), sorge un tale complesso di *fatti necessarii*, di *rapporti interessanti* e di *leggi indispensabili* per la pace, l'equità, la salute e la sicurezza delle genti, che tutte le dottrine fin qui insegnate riduconsi ad un alfabeto di limiti ristrettissimi e primordiali. Dall'altra parte poi considerando tutto questo complesso, la scienza della cosa pubblica e privata acquista un essere, un'estensione ed una forma così nuova e così grandiosa, che ci obbliga ad un corso di studii fino a qui sconosciuto. O convien negare che la ragionevolezza sia il caratteristico essenziale dell'uomo, per cui tanto può quanto sa, come diceva Bacone, e che l'uomo sia forte solo per l'unione, e felice per la pace; O CONVIENE AGGREGARE AL DEMANIO DELLA SCIENZA TUTTO L'ORDINE DEL PERFEZIONAMENTO, E QUINDI DAR FORMA, ESTENSIONE E VIGORE ALLA DOTTRINA MEDIANTE L'ASSOCIAZIONE DI QUEST'ORDINE.

§ 99. Ora scorrendo gli scritti dei pubblicisti, esaminando i dettami che ci consegnarono, troviamo noi forse aver essi praticata quest'aggregazione? Ci accorgiamo noi che la teoria dei diritti e dei doveri della cosa pubblica e privata sia stata atteggiata su quest'aggregazione? Nulla di tutto questo; anzi troviamo una maniera di vedere, dirò così, marmorea, che distrugge da capo a fondo tutto il demanio e tutta la pienezza della dottrina (§ 402). Forse che gli scrittori potevano prescindere da quest'aggregazione, o, a dir meglio, integrazione della scienza? No certamente, a meno che non amassero di trattare l'uomo morale come l'uomo bestia.

§ 100. Ho osservato poco fa, che per tracciare l'ordine teoretico fondamentale della civile Filosofia conviene incominciare coll'esaminare l'uo-

mo individuo, per finire poi coll'esaminare la persona complessiva della società. Quanto alla prima parte ne ho detto abbastanza; e voi vedete che io ne parlai nel mio lavoro, per altro entro i confini di una pura Introduzione. Ora mi resta a dirvi per sommi capi ciò che credetti necessario di esporre rispetto alla seconda parte, cioè dello *stato sociale;* del che vi parlerò nella seguente Lettera.

LETTERA QUINTA.

§ 101. Allorchè divisai di volgere le mie ricerche sullo stato sociale, *in quanto dipende dalle umane disposizioni*, ritenendo sempre che nel rimanente sottostar debba all'impero delle circostanze esterne ed interne necessarie (§ 291), mi si presentarono le condizioni imposte ad uno scrittore nel movere i primi passi in una scienza che si voleva rigorosa e dimostrativa. La prima di queste condizioni consisteva nel fissare gli argomenti capitali delle disquisizioni. Essi riduconsi ai seguenti; cioè:

1.° Posto che si vuole la conservazione mediante il perfezionamento degli umani individui, si domanda se lo stato di sociale aggregazione sia assolutamente *necessario*, onde ottenere la detta conservazione col perfezionamento.

2.° In caso affermativo, qual è per ogni membro il *titolo di ragione* dell'atto di aggregazione, e quali ne sono i *limiti di diritto?*

3.° Quale sarà la *forma* della società, voluta dalla legge di *fatto* e di *ragione* della natura?

4.° In conseguenza di tutto questo, quale sarà l'*indole* e quale la *competenza* della ragione politica interna?

Ecco le questioni fondamentali e massime che appartengono all'*ordine costitutivo* della socialità.

FONDAZIONE NECESSARIA DELL' AGGREGAZIONE SOCIALE.

§ 102. Rispetto alla prima domanda fu dimostrato che lo stato sociale è di una così assoluta necessità, tanto per conservare la vita, quanto per attivare l'umana ragionevolezza (§ 167 e 369), che senza di lui l'umana specie sarebbe non solo in condizione peggiore delle bestie, ma essa perirebbe in molta parte, o almeno (come le storie dimostrarono) abbandonata a tutti gli orrori della fame e della nudità, divorerebbe gli altri

suoi simili. Senza dunque perdersi in una perplessa teoria di cause finali per dimostrare che l'uomo è nato fatto per la società, e che la società è lo stato unico naturale dell'uomo, basta far constare essere lo stato sociale di ASSOLUTA NECESSITÀ per la conservazione e ragionevolezza della specie umana, onde erigere l'aggregazione sociale in primario ed assorbente *dovere* indeclinabile di natura. Da ciò nasce un assoluto, perpetuo ed irrefragabile DIRITTO DI SOCIALITÀ (§ 213), ossia di vivere in società, dal quale poi discendono i più solidi doveri e diritti per la conservazione e per l'ordine di questo stato (§ 249 al 256).

§ 103. Tolto questo principio, tutta la scienza e tutta l'arte sociale rimane senza dimostrazione, senza vigore e senza sanzione (§ 252 al 256). Tutti i diritti pubblici e privati, tutte le obbligazioni civili, civiche e di Stato mancano di solido fondamento. Senza di questo principio non si potrebbe nemmeno *in fatto* spiegare come le umane società si conservino, in onta dei flagelli descritti dalla storia (§ 151). Per lo contrario, assicurato il dogma fondamentale di questa necessità, si comunica a tutte le condizioni costituenti lo stato sociale ed a tutti i mezzi necessarii alla vita di lui un carattere così pieno e così irrefragabile di diritto, che ogni dettame viene consacrato col titolo medesimo della instituzione di questo stato (§ 370). Io non saprei mai raccomandare abbastanza il concatenamento di queste idee, perocchè senza di lui ogni nostra teoria manca di guida, di nesso necessario e di sanzione. Dall'altra parte poi, fermato a dovere questo primo punto, si esclude così ogni atto arbitrario ed erroneo, che tolta la necessità di soddisfare all'oggetto della sociale fondazione, ogni sagrificio imposto alla padronanza originaria dell'uomo non solo diviene senza titolo, ma riesce positivamente criminoso.

§ 104. Che cosa dunque rimane, fuorchè tessere la teoria dei *mezzi* necessarii a soddisfare allo scopo della sociale colleganza in modo che si escluda l'erroneo e l'arbitrario? In questo magistero appunto consiste l'arte di associare la Politica colla giustizia, ed il Diritto comune coll'utilità individuale (§ 367-368 e 376). Per la qual cosa anche qui voi vedete che l'opera della pace, dell'equità, della salute e della sicurezza delle genti risulta soltanto dalla ferma dimostrazione della necessità dei mezzi di cui parliamo.

§ 105. Io ho creduto conveniente di accennarvi non solo come dimostrar si doveva la legge necessaria dell'associazione, ma eziandio la successiva ed ulteriore sua influenza su tutta la dottrina; perocchè negli scritti dei pubblicisti non troviamo quell'impero, quel vigore e quella coerenza che attribuir si doveva a questo principio. Non basta annun-

ziare in astratto il principio della *sociabilità;* non basta disegnare i rapporti di una spirituale convenienza: ma fa d'uopo ancora dimostrare che esistono i tali assoluti ed urgenti bisogni, e quindi occorrono i tali poteri, i tali motori, le tali forze e le tali opere, volute così da una imperiosa necessità, che l'uomo senza di loro sarebbe vittima della più orrenda degradazione, e sarebbe posto fuori della sua sfera. Ecco come io intendo che dar si doveva vigore e coerenza alle leggi di diritto dell'associazione. Un grande e sommo interesse, anzi tutta la sanzione che avvalora la giustizia, risulta dalla dimostrazione di questo principio, e dalla sua conseguente e dimostrata applicazione. A che giova assumere la linea speculativa dell'eguaglianza, se alla di lei violazione non si dimostra annessa la sanzione dell'interesse? Ora questo interesse da che risulta, se non che dall'assorbente e massima *necessità personale* della sociale convivenza? Può forse esistere dovere morale senza interesse, e senza le sanzioni del bene e del male annessi o all'osservanza o alla trasgressione (§ 77)? Se noi non comunichiamo alle teorie di Diritto tutta la forza delle teorie di Meccanica e di Dinamica, per cui si vegga o di dover ubbidire all'interesse comune o di naufragare, si potranno mai contenere le passioni e gli arbitrii? Predicare la giustizia e la virtù senza far giocare l'interessante, è forse cosa che possa avere un esito felice, od almeno durabile? Consultate tutta la storia nota del genere umano, e rispondete.

In vista di questi motivi io mi sono occupato delle analisi che voi vedete nell'Opera mia (§ 208. 213. 216. 370).

TITOLO DI RAGIONE DELLA SOCIALE COLLEGANZA.

§ 106. Io domandai in secondo luogo (nel caso della dimostrata necessità della sociale aggregazione) quale sia per ogni membro il TITOLO DI RAGIONE di quest'atto, e quali ne siano i LIMITI DI DIRITTO. Io avrei lasciato di promuovere questa quistione, se gli scritti che abbiamo dei pubblicisti non mi avessero obbligato ad occuparmene. Rammentate, di grazia, le quattro scuole di cui vi ho parlato nella prima Lettera; richiamate pure le volgari idee di *contratto*, di *rinuncie*, di *depositi*, di *diritto*, ed altre simili; e voi vi convincerete della necessità di occuparmi della proposta questione.

§ 107. Essa, come ben vedete, ha due parti. Nella prima si tratta del *titolo di ragione*, e nella seconda dei *limiti di diritto*. Parlando in prima del titolo, e seguendo le analogie delle aggregazioni che si fanno nella vita civile, parve a molti che il titolo dell'aggregazione sociale sia *convenzionale*. Ma io domando, se quando prendo cibo per non morire, o

mi ricoverò in un'abitazione per ripararmi dalle ingiurie delle stagioni, io pratichi un atto convenzionale, o non piuttosto un dovere necessario di natura verso me stesso. Tal è appunto l'atto di sociale aggregazione. Nel concetto comune l'atto convenzionale involge il supposto di una cosa che si può fare, od accordare o non accordare a piacere. Forse che quest'idea riscontrare si può nell'atto di sociale aggregazione? Altro è che a voi sia libero di unirvi piuttosto con un dato uomo o con una data compagnia, che con un altro uomo ed un'altra compagnia; ed altro è che possiate far senza di qualunque compagnia, e non volere l'atto di associazione. Altro è poi che voi fisicamente possiate rifiutare quest'atto; ed altro è che possiate rifiutarlo senza violare un dovere necessario di natura. Un suicida può fisicamente privarsi di vita; ma che perciò? Il titolo a vivere è forse titolo convenzionale? Sapete voi il convenzionale dove sta? Nella scelta della compagnia, e nella facoltà di abbandonarla per entrare in un'altra più conforme alla ragione ed ai giusti nostri interessi. *Ibi patria ubi bonum*. Siamo una volta coerenti a noi stessi. Dimostrata la necessità assorbente della sociale aggregazione, risulta pei termini stessi della cosa essere questo non affare convenzionale, ma esecuzione di un dovere assoluto o necessario di natura, e quindi un diritto inviolabile attribuito dalla medesima.

§ 108. Questo modo semplice, unico e convincente di vedere e di valutare l'atto di sociale aggregazione bastava a troncare dalla radice tutte le penose e raggirate dottrine sul titolo di diritto di quest'atto. Egli è perciò che io mi sono studiato di presentarlo sotto questo aspetto, e di rilevare quanto siano chimeriche le rinuncie ad una primitiva naturale indipendenza, che realmente non era che assoluta impotenza (§ 213. 370); e quanto contraddittoria fosse la pretesa di voler far valere per l'atto costituente la società una promessa arbitraria. Questa pretesa involge una viziosa petizione di principio, stantechè l'obbligazione a mantenere le promesse non può derivare se non dopo la società formata, e supposta la necessità di conservare l'ordine della socialità (§ 214. 252 al 257). Havvi ancora di più. Allorchè il titolo della sociale convivenza non venga presentato come di diritto necessario, egli è impossibile di dare solidità ai diritti veramente pubblici, specialmente coattivi e penali. Con un titolo convenzionale ed arbitrario è impossibile santificare le pene e la coazione. O convien dunque spogliare le leggi della loro autorità di ragione, o conviene appoggiarsi al principio da me usato. E qui io vi prego a porre attenzione alla concatenata deduzione di cui mi occupai (§ 249 al 252. 369-370).

LIMITI DI DIRITTO DELLA SOCIALE COLLEGANZA.

§ 109. Fu detto che il secondo oggetto della proposta questione riguarda i limiti di diritto dell'atto di aggregazione. Qui sotto la locuzione di *limiti di diritto* si vogliono esprimere le rispettive competenze di ogni socio rispetto all'altro, e di ognuno rispetto a tutto il corpo, e viceversa. Voi non ignorate quanto siasi fatta valere l'idea di rinuncia ad una parte della padronanza originaria individuale, senza peraltro specificarla e limitarla. Anzi voi sapete che Rousseau ridusse la cosa ad uno spoglio intiero di tutto il fatto proprio nel magazzino comune, per essere poi distribuito di nuovo dall'autorità pubblica ai membri congregati. Ciò stante, voi vedete quanto fosse importante la questione dei limiti di diritto dell'atto di aggregazione. Io posi cura nell'esaminare questa quistione, e trovai che le suddette rinuncie, cessioni, spogli e successiva distribuzione erano del tutto imaginarie, incoerenti ed assurde, ammessa la necessità dello stato sociale suddetto (§ 213 al 215. 370-371). Per lo contrario poi si dimostra in una maniera visibile, che non solamente nell'atto di aggregazione non accade veruna rinuncia, veruna cessione, e molto meno abdicazione di diritti; ma all'opposto viene operata una vera *ampliazione* di poteri (§ 291), e che veramente in società e per la sola società l'uomo acquista quell'utile *indipendenza* che acquistar può in faccia della natura, onde procacciare la propria conservazione e perfezione (§ 173. 213. 216. 291. 370).

FORMA DELLA COLLEGANZA.

§ 110. Ho domandato in terzo luogo quale sia la *forma* della società voluta dalla legge di *fatto* e di *ragione* della natura. — Questione massima e soprammodo importante è questa, perchè qui risiede tutto il nerbo della potenza, della bontà e del lume del mondo delle nazioni. Qui appunto s'incomincia a rendere visibile e dimostrabile per qual mezzo la sociale colleganza possa racchiudere la somma ed il valore dei diritti umani; qui si vede in qual modo sia un mezzo di POTENZA utile per tutti; qui si vede d'onde sorga la SANZIONE massima dei beni e dei mali della vita terrestre. Io ho quindi tentato di dimostrare che questa società dev'essere atteggiata giusta il fine per cui fu fatta, altrimenti non si verifica lo stato consacrato dalla necessità e dal diritto. Non ogni società dunque si è quella che viene invocata dalla natura e dalla ragione, ma = quella sola in cui esista cospirazione di forze mediante la cospirazione degl'interessi, e quindi utilità mediante l'equità = (§ 151. 216-217).

Qui spunta l'ORDINAMENTO FONDAMENTALE della società, del quale vi ho parlato nella seconda Lettera; qui non si può conservare una parte senza provvedere all'altra (§ 369). Ma da questa cospirazione di forze mediante quella degl'interessi risulta che la società di conservazione e di perfezionamento non è società di *comunione* e di *azienda*, ma solamente società di necessario AJUTO e di libero *commercio*. Per la qual cosa l'uomo non deve mai servire all'uomo, ma alla necessità della natura ed al proprio meglio, come comporta la scambievole uguaglianza (§ 229-230). Ogni uomo per lo contrario è signore indipendente e puramente confederato (§ 268); talchè accadendo il *casus foederis*, si presta al soccorso necessario dove e quando fa bisogno, e dentro i limiti del bisogno (§ 241 al 246. 288 al 295). Conviene guardarsi dal considerare la forma del mondo delle nazioni come quella del mondo fisico; e però non dobbiamo pensare che tutto quello che fu necessario un tempo, o che formava il *casus foederis*, lo possa formare in un altro. Queste forme e questi casi riescono necessariamente varii, e in generale meno gravosi nell'incivilimento (§ 169 al 175). Da ciò ne viene, che il tenore effettivo e pratico della forma concreta della società, e quindi dei diritti e doveri relativi, varia necessariamente coi luoghi e coi tempi (§ 173). La linea però dei LIMITI è sempre tracciata dalla *necessità concreta* del soccorso da una parte, e dalla inviolabile padronanza dall'altra; ma la sua applicazione è varia, e pieghevole ai luoghi e ai tempi.

§ 111. Spingendo l'attenzione più oltre, noi troviamo che l'atto di aggregazione è atto di tutti i giorni, è atto sempre nuovo, sempre recente in tutte le età, perchè sempre concordato dagli uomini componenti l'*attuale e vivente società*. Puerile e ridicolo sarebbe frugare negli archivii per rintracciare la carta originaria dell'atto della sociale aggregazione. Vano sarebbe dissotterrare qualche atto positivamente celebrato dai nostri antenati. Folle e contraddittoria è l'idea, che i morti possano comandare ai vivi, e assai più di quella che i vivi comandino agli altri vivi; perocchè se uomini sono i morti come uomini sono i vivi, e se *par in parem non habet imperium*, ogni uomo che nasce e che porta con sè il titolo di assoluta necessità naturale della colleganza e della propria padronanza originaria, reca pure con sè stesso la carta ossia il titolo di ragione e dei limiti dell'atto di aggregazione, e quindi le organiche leggi che danno forma alla società.

INDOLE E COMPETENZA DELLA RAGIONE POLITICA.

§ 112. Io domandai in quarto luogo quale sia l'*indole* e quale la *competenza* della ragione politica in conseguenza del *titolo* e dei *limiti* dell'atto fondamentale di associazione. Colla locuzione *in conseguenza* non fo una restrizione, ma indico soltanto l'unica fonte, l'unico titolo, l'unico fondamento del *politico diritto*. Senza ricorrere ad un tal titolo, noi non avremmo che pura forza e violenza.

§ 113. A questa inchiesta fu soddisfatto in generale, per quanto una dottrina primordiale lo permetteva (§ 241 al 247. 256 al 270). Non ho dimenticato di segnare i vincoli di connessione della ragione politica colle idee e coi principii antecedentemente esposti (§ 270 al 276. 365 al 369 e 376). Da queste considerazioni anteriori, ed indipendenti da qualunque supposizione d'un Governo esistente, la ragione pubblica apparisce come parte della ragione sociale primitiva ed essenziale, e propriamente abbraccia tutte le competenze del PUBBLICO ossia della comunanza, tanto per l'interno quanto per l'esterno di uno Stato, e rappresenta uno scopo ed un ordine di diritti e di doveri determinati dall'atto fondamentale della colleganza.

Primo mezzo onde rendere la società capace a soddisfare all'oggetto della sua fondazione. GOVERNO.

§ 114. Condotta la mente allo stato veramente naturale dell'uomo, e trovato essere questo lo stato sociale, ed uno stato sociale colle rispettive competenze, lo scrittore si trova obbligato a domandare quale sia il MEZZO primo ed indispensabile per rendere costantemente operativa la legge fondamentale della sociale aggregazione. Qui si parla del primo mezzo da impiegarsi dall'opera umana. A questa domanda ognuno risponde: che, attesi i difetti insuperabili degli uomini, questo primo mezzo si è l'instituzione del Governo, ossia di una direzione del poter pubblico onde stabilire e mantenere l'unità d'azione necessaria e prescritta dalla legge fondamentale della sociale aggregazione. Questa necessità non esisterebbe con uomini illuminati e probi, e però essa non è *primaria* come quella della colleganza, ma puramente *secondaria* e *di rimedio* (§ 369). Quando scrissi sopra di questa parte ebbi sott'occhio un paradosso, col quale taluno si sognò di dimostrare non esistere titolo naturale di ragione nei diritti umani onde costituire un Governo, facendo valere in generale gli argomenti impiegati da taluni per mostrare che il poter pubblico della società non può infliggere la pena di morte. Il sofisma consisteva

nell'asserire che nessuno potendo dare ciò che non ha, e niuno avendo impero sul suo simile, non si poteva, in vista delle facoltà originarie degli uomini, stabilire un potere costringente i membri della sociale congregazione. Voi vedete che quest'argomentazione poggiando sul supposto delle rinuncie e delle cessioni, non poteva reggere a fronte del principio della necessità naturale, del quale io faceva uso; e però con una concatenata deduzione mi pare di aver dimostrato la nullità dell'opposta argomentazione (§ 369). Stabilito il *titolo* di ragione naturale necessaria del Governo, io indicai le *condizioni* ossia i requisiti necessarii del potere governativo, i quali si riducono all'*unità*, al *vigore* ed alla *stabilità politica*. Questi tre caratteri debbono così esistere ed agire nello stesso senso, che mancandone o torcendone qualcheduno, il Governo non solo non serve più alla sua instituzione, ma diviene pernicioso (ivi). I tre requisiti suddetti poi debbonsi assumere non in senso materiale, ma in senso morale e politico (§ 369. 371 al 376).

Oggetto proprio delle genti e dei Governi tutti.
Incivilimento.

§ 115. Consacrata la fondazione del Governo come primo mezzo indispensabile onde rendere *operativa* la legge fondamentale dell'associazione, e considerandolo investito della direzione dei poteri pubblici dei quali si parlò poco fa, e colle norme già segnate (§ 241 al 247. 256 al 276), passar si doveva a domandare = quale sia l'oggetto costante della società e dei Governi da procacciarsi colle condizioni della legge fondamentale della società. = Fino a qui abbiamo parlato dell'ordine *costitutivo*. Ora si passa al *direttivo*. Su questo la prima ricerca volger si deve sull'oggetto immediato delle *funzioni* dello stato sociale, perocchè per lui si determina la direzione di queste funzioni. Domando adunque quale sia quest'oggetto. A tale domanda era già preparata la risposta dalle cose antecedenti. Posto che l'oggetto finale dell'aggregazione sociale si è la conservazione col perfezionamento degl' individui, da eseguirsi entro i limiti della legge fondamentale, ne segue che l'opera del Governo riducesi ad una grande tutela della padronanza originaria di ognuno, e ad una grande educazione (§ 169 e 365) per promovere entro le competenze del pubblico potere il triplice perfezionamento economico, morale e politico, ossia l'incivilimento, cui ho largamente spiegato (§ 371). La formola di diritto di questo incivilimento riducesi ad = elevare gradualmente i poteri di un popolo mediante l'azione competente delle leggi e della pubblica amministrazione fino al punto di equilibrare la soddisfa-

zione coi bisogni, rispettando e proteggendo le prerogative della padronanza originaria, e contemperandola colle esigenze dimostrate necessarie della convivenza (§ 366 e 371). = Io ho accennato non solo la santità di questa formula nella sua massima, ma eziandio nel suo modo opportuno e graduale di agire (§ 371-372. 374-375). Le sei cause dell'incivilimento annoverate nella seconda Lettera, operanti colla legge della vita degli Stati ivi espressa, stanno in questa teoria.

§ 116. Dal dovere di elevare gradualmente un popolo al grado di potenza necessaria colla sua sicurezza e prosperità nasce il diritto alle opportune *riforme* (§ 169. 243), e quindi quello di obbligare ogni cittadino a prestarvisi. Delicato è quest'articolo per il *modo*, ma indubitato quanto alla *massima*. Spesso un popolo grida: *viva la mia morte e muoja la mia vita*, nell'atto che invoca pace, equità, sicurezza e salute. Quindi tutta la storia comprova che le utili e necessarie riforme si sono dovute quasi sempre eseguire colla forza. Ai buoni ed illuminati Principi non fu quasi mai resa giustizia dai loro contemporanei. La posterità sola assegna il posto dovuto ad ognuno; e come revoca le lodi mal tributate, così ripara le sconoscenze malamente praticate.

§ 117. Il diritto delle riforme prima di giungere all'apice della civiltà come forma una delle capitali attribuzioni del poter pubblico sociale, così esige una vasta teoria di Diritto e di Politica, fino a qui non tessuta, e solo toccata in qualche articolo di ragione civile.

Perfezionamento economico.

§ 118. Da questa vista complessa conveniva incominciare a discendere alle grandi parti. E qui distinguendo il perfezionamento ECONOMICO, io domandai a me stesso che cosa importi prima di tutto questa specie di perfezionamento. Tutto considerato, vidi che se la vita cacciatrice e pastorale servì da principio a disseminare la specie umana sulla faccia della terra (§ 369), per lo contrario la sola vita agricola può fondare il perfezionamento economico. Questo non mi bastò. Sentii la necessità di erigere la vita agricola e commerciale in rigoroso e necessario dovere naturale; lo che prima dagli scrittori non fu fatto, anzi fu fatto il contrario (§ 345 al 350). In questa operazione altro ravvisare non si deve che un'applicazione del principio della necessità di conservare la società giusta il motivo della sua fondazione. Per tal modo il dovere generale massimo della vita sociale autentica con tutta la sua possanza anche la *forma* ulteriore di questa vita, e per tale maniera consacra lo stato ultimo delle popolazioni. Io non ignorava che alcuni uomini altronde cele-

bri, parte inconsiderati, e parte inorriditi da tutti gli eccessi dell'avarizia, i quali specialmente in una disordinata società deturpano ed affliggono la vita civile, hanno riguardate le proprietà stabili come sorgenti di tutti i mali, invece di accagionarne le cattive leggi ed i poteri male ordinati; e però concedendo la necessità della vita agricola, hanno negato di riconoscere un vero naturale diritto di stabile proprietà, ed invece figurarono come di ragion naturale la sola comunanza dei beni. Contro queste pretese mi sono studiato di provare l'illusione e lo scambio di questo diritto di comunione primitiva (§ 308 al 316), e quanto sia fatale all'interna ed esterna sicurezza degli Stati (§ 345 al 349); ed all'opposto mi sono trattenuto a dimostrare che le stabili proprietà sono di ragion naturale quanto lo sono le industriali (§ 310. 338 al 345). Prescindendo da queste dimostrazioni, vano riuscirebbe il consacrare l'introduzione della vita agricola. Senza estendere il principio della padronanza originaria all'occupazione ed al dominio esclusivo dei beni stabili, tutte le leggi civili e tutti gli stabilimenti territoriali dei popoli divengono precarii. Senza questo nodo la scienza delle leggi nostre apparisce come teoria di un grande spoglio; od almeno come stabilimento tutto arbitrario, fondato più dal caso che dalla natura, e più sostenuto dai potenti che raccomandato dalla necessità suprema delle cose. Senza questo modo l'introduzione delle private stabili proprietà ed il divieto del furto non si possono dire d'ordinazione divina, perchè non si dimostrano d'ordinazione naturale necessaria. Senza questo mezzo adunque non ci potremo approfittare dell'opinione, nè vincolare le coscienze.

§ 119. Stabilito questo fondamento del perfezionamento economico, col quale viene realmente costituita la persona degli Stati, si presentavano le seguenti questioni; cioè:

1.° Qual è lo scopo utile, giusto, e sempre implorato dalle genti, del perfezionamento economico?

2.° Qual è il principio fondamentale direttivo, il quale, rispettando tutte le competenze pubbliche e private, deve presiedere a questo perfezionamento?

3.° Qual è l'ultimo e più alto punto utile, giusto e doveroso di questo perfezionamento?

§ 120. Alla prima questione fu soddisfatto, dimostrando che lo scopo desiderabile e giusto, e quindi per necessità di natura sempre ricercato, si è = il procurare col mezzo dell'impero dell'eguaglianza di diritto il possesso delle cose godevoli in una quantità proporzionata ai bisogni della vita, in guisa che esse cose godevoli vengano diffuse, per quanto si può,

equabilmente e facilmente sul massimo numero degli individui sociali (§ 351). =

§ 121. Circa la seconda questione conveniva aver presente tanto la legge fondamentale di puro fatto naturale dei movimenti economici, quanto i dogmi irrefragabili della privata padronanza. In questo conveniva associare la doppia vista delle spinte della natura nel giro degli affari economici, e le regole della giustizia nel proteggerne il movimento. Quanto alla legge naturale di *fatto* dei movimenti economici, fu segnata la curva ch' essi percorrono, e le vicende naturali di questi movimenti (§ 352 e 361). Quanto poi alle regole di *ragione*, fu fissato il canone politico e il diritto direttivo delle operazioni della pubblica autorità (§ 356 al 358), e ne furono segnati i doveri conseguenti (§ 359). Da ciò nascono alcuni principii fondamentali, onde fissare i limiti del poter pubblico in fatto d' industria, di commercio, e di tutte le altre transazioni economiche. In vista di una grande regola anteriore a quella degli economisti e dei giureconsulti (§ 352) mi sono creduto in dovere di erigere in dogma irrefragabile di pubblico e di privato diritto la libertà commerciale, salvo all' autorità pubblica il potere di tutelare la parità d' intelligenza e libertà nelle reciproche contrattazioni (§ 359 al 362). Così un principio di semplice utilità, raccomandato dagli economisti e dai politici, viene convertito in dogma di diritto e rispettivo dovere pubblico e privato (§ 360). Così si verifica in particolare la legge fondamentale della sociale colleganza, la quale cesserebbe di esser vera se non si riscontrasse nel trattare gli argomenti speciali, e sopra tutto nel perfezionamento economico, che occupa il primo posto nella scienza della cosa pubblica (§ 350). Qui poi veggiamo la natura venire in soccorso della ragione pubblica mediante l' azione e reazione con cui si altera e ristabilisce l' eguaglianza; talchè dir possiamo: *Dio è con noi.*

§ 122. Un oggetto di eguale importanza si era quello delle alienazioni e dei tributi in caso di pubblica necessità. I canoni in questa materia sono determinati dalla più rigorosa necessità, sì per il titolo che per il modo della contribuzione. Il titolo si è un reale servigio che prestar non si può senza una data spesa, e il modo viene determinato dai rapporti della padronanza (§ 320 al 322, combinati coi §§ 241-242. 260 al 264). Imporre il meno possibile, ripartirlo nella più equa misura possibile, esigerlo nella maniera la meno gravosa possibile, erogarlo unicamente nella causa per cui fu imposto; sono tutte condizioni di dovere così assoluto, che ogni violazione loro è un vero delitto. I confini del mio lavoro non mi permettevano ulteriori specificazioni su questo proposito.

§ 123. Col perfezionamento economico principalmente nasce la divisione del personale della società nelle classi dei possidenti, degli industrianti, dei commercianti e dei dotti; e queste diverse forme di personale sono realmente uno sviluppamento del corpo sociale operato dal progressivo incivilimento; di modo che più o meno immaturo, più o meno barbaro si è quel popolo, nel quale questi diversi rami o non esistono, o successivamente non vanno via via scomponendosi e dividendosi in altri rami subalterni (§ 170-171).

§ 124. Venendo alla terza questione, risguardante il più alto punto dell'economico perfezionamento, io osservo doversi ricercare due cose: la prima si è, *in che debba propriamente consistere;* la seconda poi, *in quale maniera debba essere contemperato* cogli altri ordini della ragione sociale e colle varietà necessarie dei luoghi e dei tempi. Rispetto al primo punto, vale a dire *in che debba consistere*, la risposta è fatta dalla formola stessa dello scopo della politica economia sopra ricordato. La distribuzione equa e comoda estesa sopra il massimo numero possibile da chi dev' essere operata? Forse che il Governo deve caricarsi della cura di distribuire il pane quotidiano ai cittadini? No certamente. Per lo contrario ognuno deve procurarselo, per quanto può, coll'opera propria, conforme anche ai termini dell' atto di aggregazione (§ 289-290). Che cosa dunque resta? Che l'azione sociale del perfezionamento riducesi a procurare, per quanto spettar può alle leggi, la *capacità* estesa sopra il maggior numero ad ottenere le cose godevoli (§ 352 al 355). Questa capacità appellasi VALOR SOCIALE, pel quale ognuno lavorando per sè stesso reca vantaggio, e ricambia la sua industria con altri. = Il valor dunque sociale, diffuso sopra il maggior numero possibile di cittadini, forma il più alto punto del perfezionamento economico. =

§ 125. Io prego di por mente a questo carattere capitale del vero incivilimento, non solo economico, ma eziandio morale e politico. Forse che il lusso e la magnificenza di alcuni pochi, o gli scrigni ridondanti d'oro di una sola classe, costituiscono lo stato migliore di una nazione? Forse che nelle arche pesanti e nelle vesti sontuose dei pochi sta la potenza? Forse che le officine, nelle quali una moltitudine degradata romoreggia, e qua e là si move in penosi lavori e trasporti, forma questo alto punto di perfezione? Non mai. Come la perfezione individuale consiste nel poter fare il proprio meglio, per quanto è possibile, col minimo di dispendio e di fatica; così la perfezione di un popolo consiste nella capacità del massimo numero a produrre questo stesso proprio bene con un lavoro non opprimente, valevole a soddisfare ai bisogni della vita. Senza di que-

sta condizione non si ottiene l'incivilimento, e quindi non si crea la potenza vera, solida e durevole degli Stati. Non ci lasciamo illudere dallo spettacolo di masse pecuniarie e di manifatture ridondanti in un paese. L'unico criterio conforme non solo alla prosperità nazionale, ma alla potenza degli Stati, consisterà sempre nel sopraddetto valor sociale diffuso sopra il maggior numero (§ 373).

§ 126. E qui non posso trattenermi da una giusta osservazione già fatta da uno scrittore giudizioso. « Sogliono gli economisti ricercare (di- » ce egli) solamente il più gran prodotto e la più grande consumazione » possibile, senza dimandare giammai se il prodotto derivi da un facile » lavoro che mantenga fra la popolazione la sanità e l'allegria, o se per » lo contrario tale prodotto sia dovuto ad un lavoro eccessivo, che di- » strugge il benessere e la vita. Essi invece si occupano solamente a con- » siderare se la distruzione più o meno rapida delle loro macchine anima- » te o inanimate aumenti o no il prezzo della fabbricazione dei prodotti. » Quanto alla loro consumazione, essi non s'informano niente più se i » prodotti dei lavori degli uomini diffondano l'abbondanza e l'allegria so- » pra tutta la popolazione, o se tali prodotti siano destinati a soddisfare » i capricci d'un piccolo numero di ricchi viventi in palagi, e che, sem- » pre sazii di godimenti, dimandano invano alla varietà di svegliare i lo- » ro sensi addormentati ed i loro gusti logorati (1). »

Con questo modo usato dagli economisti si perde certamente di vista lo scopo fondamentale, dal quale viene raccomandata la sociale economia, ossia meglio la *crisologia*. Questa dimenticanza non accade allorchè si associno le vedute di Diritto con quelle della ben intesa protezione alla industria ed al commercio.

§ 127. Avvi ancora qualche cosa di più forte. Credete voi che l'autorità pubblica avrebbe diritto d'imporre tasse pei poveri, o d'accorrere nei tempi di carestia, se gl'indigenti in forza della legge fondamentale della socialità non avessero, come hanno di fatti, un perfetto diritto d'essere soccorsi nei casi d'incolpabile necessità (§ 279-280. 344)? Ciò posto, nel caso ch'essi offrano l'opera loro utile, domando se possano essere trattati come tanti schiavi d'officina, e ridotti ad un lavoro somigliante ad un graduale suicidio per soddisfare all'illimitato guadagno dei loro Capi (§ 348). So essere cosa imprudente il mescolarsi in private contrattazioni: ma so eziandio, che coll'aspetto di una vita che assomiglia ad un ca-

(1) Thompson. *Ricerche sui principii della distribuzione delle ricchezze, le quali contribuiscono maggiormente al benessere degli uomini*. Anno 1824.

stigo si moltiplicano necessariamente gli oziosi ed i vagabondi, e quindi si aumenta la sentina di tutti i delitti. Come nelle compre e vendite avvi il confine dell'enormissima lesione, indotta molte volte da luttuose circostanze, perchè mai essere non vi dovrebbe nei contratti in cui si tratta delle opere personali? od almeno non esistere un surrogato che soddisfi ai diritti della socialità?

§ 128. Venendo alla seconda ricerca, nella quale si trattava di sapere in quale maniera l'economico perfezionamento debb'essere contemperato cogli altri ordini della ragione sociale, e colle varietà necessarie dei luoghi e dei tempi, io per brevità debbo rimettermi a ciò che ne ho detto nei §§ 371 e 373. Un oggetto speciale richiamò la mia attenzione. Io vedeva che alla industria ed alle aspettative è cosa fatale e criminosa impor limiti e frapporre ostacoli. Ma vedeva nello stesso tempo, che dove non esiste un salutare conflitto d'interessi, ogni privato cittadino suole far prevalere le sole mire private (§ 352). Cercai dunque dove e quando l'autorità pubblica, senza violare la padronanza originaria privata, possa intervenire nella distribuzione delle ricchezze (§ 354). Voi v'accorgete tantosto, che qui io aveva in mira le *successioni ereditarie*, oggetto massimo della ragione civile e di Stato, e che prendono norma dalla natura dei Governi diversi. Io non potei trattare di quest'oggetto, perchè mi trovava ancora ristretto ai primordii della scienza; ma lo segnai solamente per tenerne conto a luogo opportuno.

§ 129. Qui in anticipazione vi farò osservare ad una particolarità, alla quale gli scrittori non posero attenzione, ed alla quale io feci allusione nel mio libro allorchè accennai un *diritto della posterità* (§ 7). Benchè la somma di tutti i diritti sì privati che pubblici non si possa riscontrare fuorchè nella generazione attualmente vivente, ciò non ostante voi sapete che conviene incessantemente provvedere alla generazione che nasce in mezzo a noi. Ma questo è ancor poco; perocchè ciò non ci renderebbe punto superiori agli altri animali, che provveggono alla loro riproduzione. Havvi qualche cosa di più; e questo è l'*ulteriore incivilimento*, che porta un miglior essere dell'attuale e futura età: così che prima di giungere all'apice esige la grande tutela ed educazione politica, e quindi le successive riforme ed un'azione incessante nei Governi, i quali in questa parte sembrano sortire dall'attuale caducità per uniformarsi all'esistenza immortale delle umane società (§ 169 e 173). In questo punto di vista ravvisate, o no, il destino della posterità, ed un vero diritto e dovere dei presenti ad avvicinarsi per quanto possono a questo destino? Or ecco le vedute sulle successioni ereditarie; ecco le di-

scipline contro la prodigalità; ecco le instituzioni graduali; ecco le riforme, ec. ec.

PERFEZIONAMENTO MORALE.

§ 130. La seconda parte dell'incivilimento abbraccia tutto il *perfezionamento morale*. Or qui si presenta tantosto la domanda:

1.° In che consiste questa specie di perfezionamento? — *Risposta*. Nel procacciare cognizioni, nell'avvalorare affezioni, e nel contrarre abitudini valevoli a produrre la migliore conservazione degli uomini in società e per mezzo della società (§ 148-149. 157. 165. 167 al 170).

2.° Con questa formola che cosa si suppone in fatto? — *Risposta*. Che in natura esistano *capacità* e *tendenze* a questa specie di perfezionamento. — Ecco ciò che dimostrar si doveva in una dottrina primordiale, e che io ho compendiosamente eseguito, tanto rispetto alla mente (§ 170 al 175. 409 al 414), quanto rispetto al cuore (§ 389 al 397).

3.° In che, in ultima analisi, consiste il maggiore morale perfezionamento degli uomini e delle società, in quanto solo concerne alle competenze della cosa pubblica? — *Risposta*. Se parliamo dei cittadini, questo punto consiste nell'essere generalmente operosi, rispettosi e cordiali, e nel possedere la conveniente moralità pubblica. Se poi parliamo dei direttori dello Stato, questo grado di perfezionamento consiste nel possedere una politica illuminata dalla civile Filosofia, e nell'essere costantemente spinti a far prevalere la cosa pubblica al loro privato interesse.

Quando parlo della *moralità pubblica* dei cittadini, io intendo dinotare la cognizione ed il sentimento giuridico circa i doveri e i diritti relativi (§ 170-171. 174. 196-197. 270-271. 274). Quanto ciò sia necessario fu provato largamente (§ 207. 243-244. 270 al 272. 283 al 287. 415).

§ 131. Se poi parliamo dei direttori dello Stato, e poniamo mente al primo requisito di possedere la civile Filosofia, credo d'averne dimostrata la necessità (§ 169 al 175. 207 al 214. 283 al 287. 402. 425 al 429). Se poi poniamo mente alla volontà di far prevalere la cosa pubblica alla loro privata, noi veggiamo ciò essere d'essenza del loro stesso ufficio (§ 369). Ridotta dunque questa mira in pratica, la cosa si risolve nel far sì che certamente e stabilmente l'amministrazione pubblica sia affidata al merito civile (§ 369).

4.° Da che può essere in ultimo compiuta ed assicurata la maggiore moralità? — *Risposta*. Dall'ottima ordinazione dello Stato (§ 216-217. 397 al 400), convalidata dall'opinione (§ 285).

5.° Quali sono le prime cause assegnabili del perfezionamento morale spettante alla vita civile? — *Risposta.* Gli appetiti e le affezioni naturali (§ 389 al 397), l'educazione domestica (§ 168), la necessità di difendersi dalle altrui ingiurie (§ 441), la forza della religione (§ 441-442), la civile convivenza (§ 167 al 172. 207. 308). Ho creduto necessario di assegnare l'origine naturale dei sentimenti religiosi, dalla quale risulta derivar essi da una delle leggi fondamentali dello spirito umano (§ 430 al 434). Oltre ciò, di dimostrare in una maniera coartata l'intervento necessario della religione nel promovere l'incivilimento (§ 441-442).

§ 132. Nulla mi resta a riferire delle cose discorse intorno al *perfezionamento politico* considerato per sè solo, perocchè nei primordii delle società egli è compenetrato col morale. Finchè non è ordinato ed assodato il potere civile, vano è parlare in particolare di questa specie di perfezionamento. Ma ordinare originariamente il potere politico dipende dall'ordinare il morale; perocchè se molti occorrono per costituire la forza sociale, è necessario che volontariamente s'accordino e stabiliscano il modo di far agire la loro forza. Dunque agisce un principio anteriore distinto e indipendente, il quale per lunga pezza opera più spontaneamente che colla forza. Tutta la vita sociale allora non si può dire obbligata. Tutta la storia attesta questo periodo. Per la qual cosa ciò che scrissi dal § 430 sino al fine s'applica indistintamente tanto al perfezionamento morale, quanto al politico.

§ 133. In tutto questo lavoro che cosa ravvisate voi, fuorchè una teoria incominciata della *potenza politica* di uno Stato agricola e commerciale, propriamente un abbozzo dell'ordine fondamentale di questa potenza? Le condizioni per altro del *perfezionamento morale* e *politico* risultano così dall'adempimento di quelle dell'*ordine economico*, che quelle non si possono porre come eseguibili senza l'adempimento di queste (§ 350). Qual'è la ragione di questa dipendenza? L'*ordine* stesso *fisico*, su cui il *morale* è fondato ed atteggiato, e sul quale il *morale* reagisce, per quello che spetta alla umana potenza (89 e 306). Così si ritorna al punto dal quale siamo partiti; così il principio della necessità incomincia, prosegue e compie la teoria; così la vera potenza degli Stati (che non può risultare fuorchè dal triplice perfezionamento) in ultima analisi è dimostrabile come qualunque altra teoria. Egli trae la sua prima forma dall'*ordine fisico-morale* dell'universo; la seconda poi dall'opera stessa umana mediante l'*ordine politico dell'incolumità*, e quindi dalle sanzioni, senza le quali le leggi sono nulle. Voi sapete essere questo il ramo più importante del Diritto pubblico. Egli si estende all'or-

dine dell' amministrazione dello Stato, ed è incarnato con tutte le leggi per dar loro vigore e consistenza. È impossibile il trattare dell' *ordine*, della *sicurezza*, senza verificare le condizioni del *politico perfezionamento.* Così la forza stessa delle cose conferma quasi per riverbero i principii esposti (§ 385 al 400): lo che chiaro si vede nella *Genesi del Diritto penale. L'ordine dell'incolumità* si trova in contatto con quelli della *conservazione* e del *perfezionamento.* Ora il *Diritto penale* forma un ramo dell'*incolumità.*

§ 134. Eccovi, o amico, accennate le idee capitali della mia Introduzione allo studio del Diritto pubblico universale. Voi riguardar le dovete come l'embrione di una scienza, il modello della quale sta ancora riposto nella mente mia. Se il destino non mi concedesse di fare un Trattato di civile Filosofia, bramo almeno che taluno più amato dal Cielo possa eseguire il mio disegno. Forse le poche tracce ora comunicatevi potranno agevolare un tanto lavoro.

INTRODUZIONE
ALLO STUDIO
DEL
DIRITTO PUBBLICO UNIVERSALE
DI
G. D. ROMAGNOSI

L'Introduzione allo studio del Diritto pubblico fu stampata la prima volta in Parma nel 1805; poi, riveduta dall'Autore, in Milano nel 1825. *(Gli Editori)*

« Gli è ufficio d'uomo buono, quello che per la malignità dei tempi » o della fortuna tu non hai potuto operare, insegnarlo ad altri, » acciocchè sendone molti capaci, alcuno di quelli più amati dal » Cielo possa operarlo. »

Machiavelli. *Discorso sopra la prima Deca di Tito Livio,* Lib. II. *Introduzione.*

PREFAZIONE

La mira principale che uno scrittore di pubblico Diritto propor si deve sembrami esser quella di unificare così tutta la Politica col più rigoroso Diritto, che mediante una compiuta analisi l'arte di dirigere tutti gli affari pubblici sì interni che esterni d'uno Stato venga sottomessa al principio unico della *necessità della natura* in modo, che non si possa trovare utilità che nella giustizia, e l'una e l'altra che in una data combinazione di rapporti reali delle cose, in forza della quale non sia possibile di violarli senza ledere la potenza degli Stati. Io intendo che la scienza del Diritto pubblico presenti un sistema, col quale tutte le *varietà pratiche* dell'amministrazione pubblica nelle diverse età e contingenze vengano accoppiate ad unità; la successione delle cose e delle provvidenze a continuità; il regime del mondo fisico e del mondo morale (ridotti ad uno stesso tipo) servano di norma a governare le società; l'arte di governare le società altro non riesca che l'ordine morale di *fatto* perfezionato, come l'arte di ragionare altro non è che la logica naturale perfezionata.

Io pretendo che in forza dell'ordine naturale tutte le disposizioni delle leggi abbiano per base la giustizia e l'utilità privata, e prima di tutto niuna legge non sia dettata senza una vera necessità di *fatto* derivante dai rapporti reali delle cose, sicchè l'uomo non serva mai all'uomo, ma solamente alla necessità della natura e al proprio meglio; il Governo abbia il meno possibile di affari, nell'atto che le società hanno il massimo di faccende; ogni specie di Governo venga scelta, modificata, sostituita giusta le esigenze della reale necessità della natura, cioè giusta quelle innovazioni che il tempo colla sua irresistibile spinta produce nelle generazioni umane.

Queste ed altrettali cose io pretendo che il Diritto pubblico abbracciar debba in maniera, che niuna teoria, niuna deduzione, niun amminicolo, niuna regola cessi d'essere mai un genuino dettame di un'anteriore obbligazione e della forza d'una vera necessità, nemmeno in origine imputabile all'arbitrio umano; ma che tutto sia così concorde ai rapporti fondamentali delle cose, come i movimenti del telescopio di un

astronomo sono concordi a tutto il corso e a tutte le mutazioni di un pianeta. Senza di ciò mancherebbe ai dogmi di Diritto pubblico il carattere di vero e rigoroso *dovere naturale*, la Politica non sarebbe in tutto unificata col Diritto, e il Diritto pubblico eccederebbe realmente le sue competenze.

Ognuno s'avvede che con questo magistero si esclude ogni amministrazione incerta ed arbitraria, e si stabilisce un criterio politico luminoso e sicuro in tutte le contingenze pratiche; senza di che la libertà e la felicità dei popoli, anche con una buona costituzione di Governo, rimarranno sempre un puro desiderio. I principii di giustizia, le osservazioni morali e politiche generali non servono che di puro spettacolo alla ragione, fino a che con una concatenata serie di fatti necessarii, e con un continuato e variato corredo di nuovi e più particolari concetti non vengano avvicinati alla pratica. Le regole pratiche, le massime, gli artificii politici hanno un valore puramente precario, e rimangono ludibrio del capriccio, fino a che ad un confuso senso di utilità non si sostituisca un sistema irrefragabile di principii tratti dai rapporti reali dell'unica necessità della natura, contro la quale il Politico vegga evidentemente non rimanergli che l'alternativa o di ubbidire o di naufragare. Ecco come io concepisco l'unificazione sovra enunciata.

Ogni filosofo politico, versato nella lettura dei jus-pubblicisti, concede di leggieri che per mala nostra sorte gran tratto di paese ancora incognito racchiude la scienza della cosa pubblica, e per conseguenza a lei manca tuttavia quella unità e possanza sistematica che sola le può a ragione attribuire il titolo di *scienza* (1), e colla quale solamente sì la forza dei lumi, che quella degl'interessi armonizzati dai Governi può

---

(1) « Comme la découverte, ou plutôt l'analyse exacte des prémièrs principes de la Métaphysique, de la Morale, de la Politique est encore récente, et qu'elle avoit été précédée de la connoissance d'un grand nombre de vérités du détail, le préjugé qu'elles ont atteint par-là, leur dernière limite s'est facilement établie. On a supposé qu'il n'y avoit rien à faire, parce qu'il ne restoit plus à détruire d'erreurs grossières, et de verités fondamentales à établir. »

« Mais il est aisé de voir, combien l'analyse des facultés intellectuelles et morales de l'homme est encore imparfaite; combien la connoissance de ses devoirs, qui suppósent celle de l'influence de ses actions sur le bien-être de ses semblables, sur la société dont il est membre, peut s'étendre encore par une observation plus fixe, plus approfondie, plus précise de cette influence; combien il reste de questions à résoudre, de rapports sociaux à examiner, pour connoître avec exactitude l'étendue des droits individuels de l'homme, et de ceux que l'état social donne à tous à l'égard de chacun. A-t-on même jusqu'ici, avec quelque précision, posé les limites de ces droits, soit entre les diverses sociétés, soit de ces sociétés sur leurs membres, dans les troubles qui divisent chacune d'elles, soit enfin ceux des

fondare il regno della *moralità* pubblica e privata, a cui tender deve ogni operazione pubblica sociale. Canonizzare come leggi di natura molte asserzioni politiche introdotte solamente per un confuso sentimento di sperienza, e propagate sull'autorità; proscrivere molte massime, molte leggi, molti usi, come dettami della forza, dei pregiudizii, o della mala fede venduta all'avarizia e all'ambizione delle gerarchie; ridurre alle competenti cagioni reali e primitive certi canoni di fatto; ampliare certe osservazioni ristrette a casi speciali; supplire a molti vacui; raddrizzare alcune nozioni; dare la ragione competente a certi principii del jus pubblico ricevuto; incorporare alcune celebri teorie, e collocarle al loro luogo come semplici corollarii; scoprire alcuni rami della scienza sì teoretica che pratica della cosa pubblica; abbracciare nella massima ampiezza i rapporti dei secoli e dei paesi, e discendere fino alle varietà delle nazioni particolari; richiamar tutto a pochi principii di fatto e di ragione: ecco alcune fra le molte operazioni che sul corpo delle dottrine esistenti eseguir si debbono colla maniera da me divisata di trattare il pubblico Diritto.

Ogni uomo che conosca la forza dell'analisi applicata tanto alle qualità, quanto alla generazione delle cose; ogni uomo che contempli l'arte speciale di ragionare delle *cose pratiche* (della quale nè Bacone, nè gli altri logici non ci diedero regole), prevede che tutti gli annoverati vantaggi debbono essere frutti naturali del progetto che io propongo.

Sembrerà questo forse a taluno un divisamento temerario, o almeno un tentativo frustraneo; ma io prego i miei lettori di separare il merito del progetto dalla incapacità di chi lo eseguisce. Pensino che il tacciare la cosa come per sè stessa impraticabile, sarebbe un oltraggiare l'ordine morale di ragione, ed anzi un voler accusare la natura di contraddizione,

---

" individus, des réunions spontanées, dans le " cas d'une formation libre et primitive, ou " d'une séparation devenue necessaire? "

" Si on passe maintenant à la théorie qui " doit diriger l'application des ces principes " et servir de base à l'art social, ne voit-on " pas la necessité d'atteindre à une précision, " dont ces vérités prémières ne peuvent être " susceptibles dans leur généralité absolue? " Sommes nous parvenus au point de donner " pour base à toutes les dispositions des lois, " ou la justice ou une utilité prouvée et reconnue, et non les vues vagues, incertaines, arbitraires de pretendus avantages politiques? " Avons-nous fixé des règles précises pour " choisir, avec assurance, entre le nombre " presque infini des combinaisons possibles, " où les principes généraux de l'égalité et des " droits naturels seroient respectés, celles qui " assurent davantage la conservation de ces " droits, laissent à leur exercice, à leur jouissance une plus grande étendue, assurent " davantage le repos, le bien-être des individus, la force, la paix, la prospérité des nations? " Condorcet, *Exquisse d'un Tableau historique des progrès de l'esprit humain. Dixième époque*. Pag. (mihi) 334-335.

come se avesse preordinato i rapporti reali delle cose alla giustizia ed al benessere, ed avesse poi abbandonato ad un cieco e nocivo arbitrio l'amministrazione degli Stati. Ma per ciò stesso che per le società esiste una maniera ond'essere felici, o il meno infelici fra tutte le altre combinazioni; per ciò stesso che la felicità è un risultato dei rapporti reali delle cose; ne segue necessariamente, che l'arbitrio dell'uomo resta così escluso, come è esclusa da lui una potenza superiore a quella della natura (1). Se la sanità è legata alla temperanza; se questa sanità è un risultato necessario dei rapporti reali che passano fra lo stomaco e i cibi: egli è impossibile che questi rapporti si possano abitualmente violare senza pena, e che la sanità nasca da questa violazione. Ecco la formola della natura anche pei corpi politici. Definitemi che cosa è *dovere* e *diritto* solamente in generale, ed io ho vinto.

Quello piuttosto che spaventa da ogni intrapresa è la somma difficoltà di eseguire il progetto. Io stesso ne sono atterrito; ma conviene incominciare a tentare, perchè altri facciano lo stesso, e proseguano. Io sono d'avviso che s'incomincerà a sperare qualche cosa allorchè si concepirà la maniera colla quale il progetto può essere eseguito. I sommi capi si riducono a ben determinare il *soggetto* della osservazione, e il *metodo* di studiarlo.

Il primo riguarda l'uomo di *fatto*, e le sue relazioni fisiche e morali, nelle quali intendo comprendere anche le umane società. Accuratamente si distinguano i pregi e i difetti umani, così che vengano assolutamente separati quelli che derivano dalle leggi indeclinabili ed irreformabili della natura da quelli che sono prodotti dalle instituzioni puramente fattizie. Invece di supporre tacitamente gli uomini a guisa delle piante e dei bruti, cioè in tutte le età ed in tutti i paesi pressochè gli stessi, si contemplino come esseri capaci d'una progressiva perfezione

(1) Un uomo di buon senso ha il seguente pensiero: «Le voeu des honnêtes gens, les » vrais amis de l'humanité, seroit que sa Mo» rale fût appliquée à la science du gouver» nement avec le même succès que l'Algèbre » l'a été à la Géometrie. C'est un rêve, dira» t-on: d'abord je suis loin de le croire; mais » si c'est un rêve, qu'on ne me parle donc » plus de Morale; qu'on pose hardiment le » fait pour le Droit; en un mot, qu'on m'en» chaîne sans m'ennuyer.» (*Esprit de Mirabeau. Pensées diverses.* Tom. II. pag. 490, edit. Paris, chez Buisson.) La risposta era buona per un filosofo o per un politico che pretendesse di sostenere che la Morale debba servire di condotta agli uomini, e negasse poi la possibilità di verificare il desiderio di unificare la Politica col Diritto. Ma qualunque legislatore o amministratore di uno Stato, persuaso della detta impossibilità, non esiterà di prendere il secondo partito. L'evidenza della *ragione* accoppiata alla forza della *necessità reale* è il solo mezzo di far trionfare il *vero* ed il *giusto*.

morale, modificata dalle circostanze locali; il che fa che il tempo sia il più grande innovatore, come già Machiavello e Bacone avvertirono.

Dopo di ciò si passi a determinare a dovere la natura, e ad analizzare i rapporti del corpo sociale. Si raddrizzi la storta, divulgata e ricevuta sentenza, che il Diritto pubblico altro non è che un' *applicazione del Diritto naturale*, quasi che il Diritto naturale si restringesse ai rapporti dell'uomo considerato in un'astratta generalità, o che i principii tratti dalle considerazioni universali dell'uomo individuo potessero per sè determinare le regole del corpo sociale, e far sì che tutto quello che non è lecito all'uom privato, no 'l sia pure alle società; e tutto quello che le società possono con diritto esercitare, possa pur anche competere al privato. A questa mal pensata maniera di concepire la scienza si sostituisca il principio, che tutti i doveri e i diritti di qualunque ordine, essendo un *risultato dei rapporti reali delle cose*, si debbono originariamente derivare, fissare e dirigere giusta le risultanze annesse allo stato speciale di *fatto* in cui sono le cose e gli uomini, indotte dalla necessità della natura in mira alla maggiore felicità. Prefiggiamoci che il Diritto naturale non è *generato* fino a che rimangono rapporti reali e necessarii da esaminare; e però sino a che i fatti reali non sono esausti, sino a che non sono particolareggiati e ridotti allo stato pratico in tutte le parti delle posizioni sociali e delle genti. Pensiamo e riteniamo perpetuamente, che nel far ciò non si fanno *applicazioni*, ma bensì si prosegue a fare *scoperte*.

Oltracciò ad una fredda e rigida linea, detta *di giustizia*, segnata su pure astrazioni speculative, mal connesse ed imperfette, spogliate dei fondamenti reali e dei motivi ad operare, sui quali riposa ogni obbligazione *attiva* dell'ordine morale, si sostituisca un altr'ordine di scienza, cioè un sistema di deduzioni interessanti, le une alle altre subordinate così, che tutto sia diretto dalla necessità reale della natura; e da questo sistema vengano dedotte le regole, le quali non mancheranno di essere acconce ed efficaci alle esigenze giornaliere. In una parola, da tutto il complesso dei rapporti reali e necessarii della natura si traggano le nozioni direttrici, e ne emanerà finalmente una costituzione di Stati ed una Legislazione tale, che la somma giustizia e la somma utilità, la somma dipendenza e la somma libertà, la somma moderazione e la somma potenza, il più grandioso ed esteso effetto, ed il più piccolo e ristretto sforzo saranno ad un tempo stesso unificati e resi praticabili.

Gran che! dalla considerazione dell'ignoranza ed intemperanza morale degli uomini in società si è canonizzato un diritto di soggezione pei

popoli, qual è quello dei civili Governi; la quale considerazione in fatto si risolve sopra un difetto della natura umana: e perchè dunque con pari ragione non si dovrà erigere un sistema ulteriore di Diritto sulle altre risultanze pure reali della natura, per procurare la felicità delle nazioni?

Rapporto al secondo capo, risguardante il *metodo*, io mi restringerò a far osservare, che tutte le riflessioni, tutti i fatti ci dicono che il Diritto pubblico, considerato come scienza, altro non è che = la cognizione sistematica delle regole di ragione direttive le cose pubbliche, derivanti dai rapporti reali e naturali pubblici sì interni che esterni delle civili società. = Ma queste regole riposando su principii di fatto e di deduzione, e questi fatti e queste deduzioni versando sui rapporti reali e naturali suddetti, *in quanto sono capaci a dirigere le cose pubbliche*, ne viene che la scienza del Diritto pubblico altro non è che la teoria d'una grand'arte, nella quale viene preso di mira un fine ultimo e generale stabilito dalla natura; ed a questo fine sono subordinati assai mezzi, che dal canto loro diventano altrettanti fini più prossimi, e così via via, fino a che per un concatenato progresso ed una diramazione di specificazioni si giunga alle azioni speciali pratiche delle società civili. Allora sorge un ordine chiaro e indeclinabile, risultante dal complesso di quelle reali circostanze, le quali creano, dirò così, e legano questi fini e questi mezzi ad un solo centro. Allora il filosofo vede quest'ordine quale una catena che avvolge e lega gli atti e le vicende dei corpi politici. Un estremo di essa è raccomandato al trono della felicità, e l'altro al seno della natura, ossia meglio del grande ordine dell'universo. La convenienza delle leggi e degli atti pubblici umani con quest'ordine costituisce la *giustizia* congiunta coll'*utilità* massima pubblica delle civili società.

Ritenete questo aspetto, ritenete il principio sovra ricordato, che tutti i doveri e diritti sono veramente risultati dell'ordine reale delle cose, in cui tutto si fa in senso *particolare* ed *unito*, e nulla in senso *generale*, *astratto* e *diviso*; pensate che nell'ordine dell'*invenzione* sarebbe stravaganza e danno trattar le cose per *titoli di materie*, come si è fatto sino a qui, per cui non si può avere altro che una sconnessa compilazione, e mai un sistema unito ed animato conforme all'indole del soggetto della scienza; pensate che nell'analisi e nella deduzione è d'uopo seguire l'ordine necessario dei mezzi e dei fini, con un progresso graduato dal semplice al composto, dall'unità alla moltiplicità; che conviene conformarsi perpetuamente al fatto necessario dell'ordine reale della

natura, e indi trarne le regole: e voi non solamente mi concederete che egli è forza di aggiudicare alla giustizia tutto il campo della Politica, ma eziandio che esiste una prima e certa guida, che ci scorta nell'intricato labirinto di questa scienza. Io non mi estendo ulteriormente su questo punto, per non preoccupare e ripetere ciò che ho esposto nell'Opera circa la maniera di trattare la scienza del pubblico Diritto.

Questo è in succinto e nella maniera più generale lo spirito di un Trattato di Diritto pubblico, il quale, se così non venga eseguito, parmi che non sarebbe valevole a dare i primi rudimenti per formare uomini di Stato giusti ed illuminati, come richiede l'interesse e il diritto delle nazioni, e il dovere di chi consacra i suoi studii alla scienza della cosa pubblica.

Tutto il fin qui detto riguarda il *corpo proprio* della dottrina del Diritto pubblico. Ma questo corpo è connesso collo scibile intero; questo corpo è legato intimamente colla sana Filosofia, ed anzi è un ramo di lei. A chiunque non ignora quale sia la natura delle nozioni morali di qualunque ordine si rende manifesto che le nozioni direttrici per trattare il pubblico Diritto non possono essere del genere di quelle che a prima giunta si presentano al senso comune; ma che, per lo contrario, è d'uopo dedurle da altre antecedenti, dalle quali dipendono. L'entità stessa delle nozioni non rassomiglia ad una produzione della natura, in cui l'ufficio dell'uomo si restringa a contemplare, come nella Botanica o nell'Astronomia; ma per lo contrario è una specie di manifattura mentale, che dev'essere atteggiata dal potere della ragione, prevalendosi dei materiali della natura.

Si sente inoltre facilmente che queste nozioni riuscirebbero confuse nell'aspetto, incerte nelle prove, precarie nei fondamenti, se non venissero esattamente definite, ordinatamente dedotte, e fermamente raccomandate ai primitivi, inconcussi ed evidenti fatti, dei quali non si possa dubitare, come dubitar non si può della nostra medesima esistenza. Per questo motivo ho premesso la *scienza dell'ordine morale* ad uso del Diritto pubblico, la quale servir deve d'introduzione al corpo proprio della dottrina. Questa viene ora pubblicata sotto il titolo d'Introduzione allo studio del Diritto pubblico universale.

Con quali mire e con qual metodo io abbia eseguito il mio lavoro gl'intendenti ne giudicheranno. Eglino decideranno se fosse necessario, o no, che io premettessi un Saggio filosofico sulla maniera di trattare la scienza del pubblico naturale Diritto; e se, opinando diversamente dall'immortale Bacone di Verulamio, fosse giusto che io uguagliassi questa

scienza pe' suoi fondamenti, e quindi pel metodo a loro relativo, alle altre scienze tutte delle cose naturali (1). Se i veri rapporti dell'ordine morale stanno essenzialmente appoggiati sopra basi di *fatto* cotanto reali e necessarie per l'uomo, quanto quelle delle cose fisiche; ed anzi se l'ordine morale è fondato sull'ordine fisico, ed atteggiato dall'ordine fisico, io lascio a qualunque uomo di buon senso il pronunciare se per questa parte richieggasi la stessa arte di osservare, di quella che impiegar si deve per le cose fisiche, oltre l'uso di altre regole proprie della parte direttiva, la quale esige l'esposizione dei mezzi successivi e dei precetti efficaci ad ottenere il fine della felicità umana col mezzo delle civili società.

Rimane ancora ad effettuarsi il vasto progetto, di cui sopra ho ragionato. Al tempo e alla fortuna appartiene il decidere se io potrò e dovrò o intraprenderne o tralasciarne l'esecuzione. Altri potrebbe forse aggiungere, che la maniera colla quale verrà accolta questa Introduzione potrà contribuire ad incoraggiarmi o a scoraggiarmi a mandare ad effetto questo divisamento. Circa questo punto dovrei sempre dichiarare, che se l'approvazione dei saggi intorno alle cose che ora escono al pubblico mi potrebbe lusingare, assai più mi potrebbe istruire, piacere ed obbligare una critica urbana e giudiziosa.

Sembrami anche di avere una specie di diritto ad ottenerla. Prescindendo dalla buona fede colla quale cerco ed amo la verità, ognuno vede che la moralità pubblica e privata è oggetto di una così alta ed estesa importanza, che a tutti coloro che sanno pensare non lice senza grave colpa perdonare quegli errori e difetti, dai quali la dottrina che io tratto potesse per avventura in qualche articolo essere resa nociva o incompleta.

---

(1) Ecco le parole proprie di Bacone: « De » syllogismo, qui Aristoteli oraculi loco est, » paucis sententiam claudendam. Rem esse » nimirum in doctrinis quae in opinionibus » hominum positae sunt, veluti moralibus et » politicis utilem, et intellectui humano quam- » dam auxiliarem. Rerum vero naturalium » subtilitati et obscuritati imparem et incom- » petentem. » *Cogitata et visa*, pag. mihi 589 *edit. Francofurti*, *apud Matth. Kempffer*, an. 1665.

PROSPETTO GENERALE

DELLE MATERIE

DEL DIRITTO PUBBLICO

E DEL MODO CON CUI DEBBONO ESSERE TRATTATE

CAPO PRIMO.

MATERIE DEL DIRITTO PUBBLICO.

§ 1. *Del soggetto del Diritto universale e naturale pubblico in generale, e de' suoi confini.*

Il soggetto speciale e proprio della scienza del *Diritto pubblico universale* si è la cognizione dello stato pubblico delle civili società, tanto per il fatto, quanto per il diritto; lo che abbraccia tanto il *Diritto pubblico naturale*, quanto il *positivo*. Se si parla del *Diritto pubblico naturale*, il di lui soggetto consiste nella cognizione dello stato e dei rapporti naturali e reali, sia interni, sia esterni pubblici, col fine naturale delle società medesime, e dei risultati di questi rapporti per dirigere l'azione di tutto il corpo sociale giusta l'ordine universale morale di ragione.

§ 2. *Diritto naturale politico.*

Questi risultati, in quanto derivano dalla considerazione delle relazioni naturali interne di ogni società civile considerata in complesso, e in quanto ne dirigono gli atti alla più felice conservazione e perfezionamento di lei, appellansi *Diritto naturale politico.*

§ 3. *Diritto naturale delle genti.*

Se poi questi risultati derivino dalla considerazione delle relazioni di una società o corpo preso in complesso verso di un'altra società indipendente presa pure in complesso, fatta astrazione da convenzioni ed usi storici d'instituzione umana, chiamansi *Diritto naturale delle genti.*

§ 4. *Definizione del Diritto pubblico.*

La scienza che io debbo esporre abbraccia propriamente questi due soli rami. Essa si può quindi definire = la cognizione sistematica delle regole di ragione direttive le cose pubbliche, derivanti dai rapporti reali e naturali pubblici, sia interni, sia esterni, delle civili società. =

§ 5. *Diritto naturale particolare.*

Esiste per la medesima ragione un *Diritto privato e civile naturale*, assumendo la parola *civile* non come esprimente una relazione all'autorità umana da cui emanano leggi, ma bensì come connotante una specie ed un complesso di rapporti reali di *fatto* fra i singoli individui della società (1).

§ 6. *Divisione generale della scienza del Diritto.*

Qualsiasi corpo fisico o morale, qualunque idea complessa può essere contemplata sotto tre grandi aspetti paragonati; cioè: 1.° del tutto relativamente alle sue parti, e viceversa; 2.° di ogni parte con ogni altra parte; 3.° finalmente di un tutto relativamente ad un altro tutto.

La cognizione della prima specie di rapporti reali, e dei risultati che ne derivano, costituisce la scienza del *Diritto naturale politico;* la seconda quella del *Diritto naturale civile;* la terza quella del *Diritto naturale delle genti.*

§ 7. *Diritto della posterità.*

Ma sebbene le società siano per la loro unità morale contemplate come *corpi permanenti*, tuttavia in fatto ogni giorno si rinnovano; talchè in capo ad alcuni anni la generazione che esisteva sparì dalla faccia della terra, ed il suo luogo è occupato da una nuova. Questa circostanza fa nascere una quarta relazione con due termini simultanei, cioè di ogni singolare e di tutto il corpo sociale verso la posterità. Da questo rapporto nasce una quarta specie di Diritto, il quale chiamar si potrebbe *Diritto naturale della posterità.*

A chi non ha esaminato l'andamento progressivo del grande ordine della natura non si presenta altra idea, che quella della riproduzione

---

(1) Sotto questa nozione di *singolarità* si comprendono non tanto le persone ed i singoli individui, ma anche le famiglie, le corporazioni, ed ogni altra parte singolare della società, la quale rivesta un rapporto di azione e di obbligazione puramente singolare.

della specie umana, e i doveri e i diritti dell'educazione. Ma a suo luogo si vedrà che questi oggetti non formano che una minima parte di questa specie di Diritto, e che senza la cognizione di lui manca a tutta la scienza del *Diritto naturale universale* quella concatenazione, unità e verità sistematica che lega la felicità umana dell'ordine morale con tutte le vicende e i progressi della natura, e che incominciando coll'infanzia del mondo si va a perdere nel seno dell'eternità. Non v'ha nulla di più vero e forse di meno conosciuto di quella gran verità, che la scienza del *giusto* e dell'*utile* deve abbracciare la terra e camminare coi secoli.

§ 8. *Rapporti cogli esseri inferiori all'uomo.*

Evvi un quinto rapporto, qual è quello verso gli esseri inferiori all'uomo, sì animati che inanimati; ma questo non può entrare che per incidenza nelle considerazioni del *Diritto pubblico universale*; ed altronde la natura ha ordinate le cose in modo, che assai poco per ordinario costume far possono gli uomini contro di questi rapporti.

§ 9. *Diritto naturale universale.*

Notate così tutte le possibili relazioni, si vede che la completa cognizione di questi quattro ordini di cose, ossia delle leggi naturali derivanti da queste quattro specie di rapporti, formerà l'intera scienza del *Diritto naturale universale.* Questo complesso forma un solo sistema, che va a far corpo col gran sistema dell'universo.

§ 10. *Sua metafisica.*

Ma lo spirito umano per conoscere un oggetto assai complesso è dalla sua limitazione costretto a separarne le parti, e ad esaminarle partitamente e successivamente. Quindi, per agevolare la *comprensione* simultanea, egli, mercè la facoltà di astrarre, ossia di concentrare la sua attenzione, separa in ogni parte certi tratti comuni, i quali poi per la facoltà di generalizzare recapitola in uno, annettendovi il giudicio che appartiene a molti. Di queste recapitolazioni forma in seguito alcune collezioni, le parti delle quali simmetrizza in ordine logico, e le appella *teorie generali*, *elementi*, *risultati astratti*, i quali costituiscono una scienza predominante ed elevata, a cui propriamente conviene il nome di *metafisica delle scienze.*

Queste operazioni si praticano pur anche nella scienza dei *diritti* e dei *doveri.* E però io chiamo questa scienza predominante ed astratta col nome di *Diritto naturale metafisico.*

§ 11. *Ontologia di Diritto.*

Una parte di questa metafisica viene costituita da una specie di *ontologia di Diritto*, in cui si esamina l'origine, la natura, la quantità, il trasporto del *diritto* e del *dovere* in sè medesimi, prescindendo da tutti i casi.

§ 12. *Delle instituzioni di Diritto.*

Da ciò ne viene, che incominciare ad insegnare il Diritto coll'esporre questa metafisica, egli è lo stesso che incominciare l'istruzione dove finisce la scoperta; e l'esporre gli elementi, o il complesso dei medesimi, sotto il nome di *instituzioni*, egli è lo stesso che dare dei risultati generali. Non è dunque possibile il dare buone instituzioni se non allorquando la scienza ha acquistata la sua perfezione, a meno che la forza straordinaria del genio, il quale si assume un tal carico, non faccia la doppia operazione di perfezionare la scienza, e di esibirne i risultati generali; il che non pertanto conferma la esposta condizione.

§ 13. *Oggetto di questo scritto.*

Ciò premesso, ci rimane a vedere quale sia lo spirito e quali le vedute con cui debb' essere esposta la scienza del *Diritto pubblico naturale*. Ecco il primo oggetto di queste ricerche.

CAPO II.

PRINCIPII GENERALI SULLA MANIERA DI TRATTARE IL DIRITTO PUBBLICO NATURALE.

Poche cose e generali m'è concesso di esporre a questo luogo. Prima dell'analisi si possono solamente segnare i più grandi e complessi aspetti della scienza. Dall'altra parte poi nel progresso di questo prospetto ci converrà tratto tratto, ed in una guisa speciale, esporre la maniera colla quale or l'una, or l'altra parte del *Diritto pubblico* debb'essere trattata.

ARTICOLO PRIMO.

Scienza dell'ordine.

§ 14. *Oggetti di studio nella scienza del Diritto naturale.*

La scienza del *Diritto naturale* è una scienza di *ordine* e di *fatto*. Essa si propone d'insegnare a sistemare le circostanze attive di *fatto* de-

gli uomini e delle società giusta l'ordine morale di natura, per ottenere il fine generale di quest'ordine medesimo (§ 1). Ella è dunque una scienza, dove intervengono due diverse operazioni. La prima consiste nello scoprire il vero e giusto modello della condotta degli uomini, dei Governi e dei popoli fra loro; il che inchiude un sistema necessario di *mezzi* in relazione ad un dato *fine*. La seconda operazione poi consiste tanto nello studio delle forze e dei rapporti attivi di *fatto*, tali e quali possono esistere nella natura concreta, quanto nella scelta ed economia di quei mezzi i quali sono necessarii ed efficaci ad eseguire praticamente il modello proposto.

§ 15. *Dell'ordine puramente teoretico del Diritto pubblico naturale.*

Il metodo adunque essenzialmente esige in primo luogo di proporre come centro il fine o semplice o complesso dell'ordine morale, e quindi simmetrizzare i mezzi al conseguimento di lui. Ecco quello che costituisce la scienza dell'*ordine* ad uso del Diritto. Ma questi stessi mezzi, comunque enunciati semplicemente, quanto più sono generali, tanto più sono distanti dallo stato reale delle cose; o, per dir meglio, essi esprimono solamente in generale una necessità di porre in pratica una moltitudine di altri mezzi subordinati e particolari. Da ciò ne viene, che questi primi mezzi generali diventano altrettanti fini prossimi, i quali esigono in atto pratico l'impiego di altri mezzi più speciali, fino a che per una ramificazione graduata, concatenata e razionale si giunga, per dir così, a porre a contatto l'astratto col concreto, a congiungere il sistema logico dell'ordine alle azioni ed alle affezioni reali e speciali, le sole esistenti in natura, e le sole che veramente producono e produr possono l'effetto finale inteso.

Giunta la scoperta a questo punto, la parte precettiva del *Diritto teoretico* è indicata in una maniera così speciale, che non possono rimanere arbitrii sulla scelta di quegli atti che effettuar debbono in fatto il sistema dell'ordine morale.

Da ciò ne viene, che il magistero logico, determinato dalla natura stessa del soggetto, presentar deve tutta l'orditura della parte teoretica del Diritto, ossia della scienza dell'*ordine*, a guisa di un gran sistema astronomico. Il fine della scienza forma il centro, intorno al quale si aggirano tutti i sistemi principali; ma ogni principale sistema dal canto suo inchiude altri sistemi subalterni. Così, per esempio, il centro finale di qualsiasi arte o scienza, sebbene sia la felicità, tuttavolta nella scienza del *Diritto naturale* consiste nella più felice conservazione accoppiata

alla più rapida e completa perfezione del genere umano, come si vedrà più sotto. Quindi nascono due ordini parziali, sebbene realmente unificati. Decomponendo prima l'ordine della conservazione, si trova che racchiude in sè altri ordini fisico-morali subalterni, ognuno de' quali ha il suo centro ed il suo sistema. Tal è, per esempio, l'ordine economico; quello delle famiglie nel rapporto alla più felice riproduzione ed allevamento della specie, ed alla miglior maniera di esistere dei conjugi; quello dell'opinione pubblica e del patriottismo; quello della tutela sociale, il quale abbraccia in sè altri sistemi di ordine ancora più dettagliati, riguardanti la difesa contro i disastri che possono derivare dalle cose fisiche, contro i malori ai quali combinazioni o di accidente o artificiali possono dar causa (e ciò forma l'oggetto di una scienza speciale, denominata *Polizia medica*); contro le offese esterne, donde proviene l'ordine tutelare della guerra; contro le offese interne, donde l'ordine morale del diritto di punire trae la sua origine. Questi esempii bastino.

E siccome la scienza dell'*ordine morale teoretico* risulta dalla cognizione della necessità e della convenienza dei mezzi col fine; così il vero ed unico magistero logico nel trattare dell'ordine teoretico dovrà consistere nell'esporre gradatamente, e giusta i rapporti di questa necessità e convenienza, la detta parte di Diritto, e i precetti e le massime di provvidenza che ne risultano.

Tutta questa operazione altro non costituisce che l'esposizione dell'*ordine teoretico morale* di ragione degli uomini, degli Stati e delle genti.

§. 16. *Dell' ordine morale pratico del Diritto pubblico naturale.*

Rimane quindi la seconda operazione, la quale forma la parte esecutiva, e direi quasi tecnica, poichè versa sull'arte di porre in pratica l'ordine teoretico sovra mentovato. In questo non si chiede più di quello che debbono fare gli uomini e i popoli per agire a norma dell'ordine; ma bensì di quello che possono, non in astratto, ma in fatto pratico fare, e come operar debbono per ridurre a pratica il sistema del *giusto*. E però le ricerche, alle quali resta a soddisfare, sono: se le azioni concrete, determinate dal sistema dell'ordine teoretico esposto, 1.° sieno in atto pratico possibili; 2.° come si possano eseguire; 3.° se, poste in esecuzione, producano l'effetto inteso dall'ordine medesimo.

§ 17. *Corollarii sullo spirito logico nell' esporre l' ordine di ragione tanto teoretico, quanto pratico.*

Limitandoci per ora a quelle osservazioni che riguardano il metodo generale, senza entrare nel merito delle cose, ne risultano due luminosi corollarii. Il primo si è, che per una successiva gradazione logica, discendendo dal fine generale ed ultimo ai mezzi più generali, e quindi ai più speciali e concreti, il pensatore è costretto a rivolgere le sue meditazioni sopra una catena di cagioni e di effetti cospiranti ad un dato punto; o, a dir meglio, egli si studia di dare la teoria di molti e varii effetti che hanno fra loro un comune carattere, qual è la più felice conservazione ed il più rapido e completo perfezionamento della specie umana. Dico di molti effetti d' un solo carattere; perchè comunque l' idea della conservazione più felice e del più rapido e completo perfezionamento venga enunciata con una espressione semplice, tuttavia ella racchiude un' idea astratta e generale, perchè non esiste niun ente reale in natura che porti il nome di felice conservazione e perfezionamento, ma solo una moltitudine di circostanze, le quali producendo questi effetti, vengono disegnate con un nome comune.

ARTICOLO II.

Scienza dei fatti naturali.

§ 18. *Necessità della scienza dei fatti naturali.*

Il secondo corollario si è, che nella esposizione tanto dell' ordine teoretico, quanto dell' ordine pratico, interviene sempre la *scienza dei fatti naturali*, vale a dire la storia della natura umana, e delle sue relazioni col sistema dell' universo, riguardata sotto di un aspetto or più or meno astratto. Senza di ciò la scienza del Diritto e l' arte sociale sarebbero pure chimere. Ogni scienza deve riposare sui fatti, e non vi è in questo differenza fra una buona Fisica, una buona Morale, una buona Politica, un buon Diritto. L' ordine stesso teoretico sarebbe imaginato per un altro mondo, se proponesse un sistema di mezzi non dedotti dai rapporti reali fondati sui fatti costanti e indeclinabili della natura umana, e del sistema attuale dell' universo. Da ciò ne viene, che in ogni grado più o meno elevato della dottrina è d' uopo all' espositore della scienza del *Diritto* il presentare la detta storia a norma dei diversi punti di prospettiva dai quali egli contempla il suo soggetto. Egli inoltre deve a mano a mano far avvertire le diverse acquisizioni più speciali che l' oggetto

va facendo ne' passaggi suoi dalle più semplici e più rimote posizioni alle più complesse e vicine, per dare ad ogni principio e regola il suo giusto valore pratico. La logica delle scienze pratiche è una delle più importanti; ma, oso dire, una delle meno conosciute nell'arte di ragionare. Senza di lei il destino pubblico e privato viene trattato sul letto di Procuste, e si fomenta o il dispotismo o l'anarchia.

§ 19. *Economia logica con cui debb' essere esposta la scienza dei fatti naturali.*

Qual'è dunque l'*economia logica*, colla quale la scienza dei *fatti naturali* tanto nell'ordine teoretico quanto nel pratico, in vista dell'indole della scienza del *Diritto*, debb' essere esposta? Rammentiamoci che tutto il campo di tali scienze sta rinchiuso fra i due estremi dell'astratto e generale, e del concreto e particolare; e che fa mestieri procedere dal primo estremo al secondo.

Sotto quattro forme diverse può essere esposta questa scienza; le quali forme si potrebbero considerare come altrettanti punti più o meno rimoti di prospettiva del medesimo oggetto.

§ 20. *La prima forma della scienza dei fatti è universale.*

La prima forma è universale, e questa appartiene ad un ordine metafisico d' idee. Ivi la scienza dei fatti naturali altro non presenta che il quadro più astratto, più semplice e più generale degli attributi, delle qualità, dei bisogni e delle leggi fondamentali dell' uomo; ivi si contemplano i più semplici, astratti ed universali rapporti di azione e di reazione, di causa e di effetto degli uomini fra loro col sistema dell' universo in relazione al fine proposto dall'ordine morale.

§ 21. *La seconda forma è generale pel Diritto pubblico.*

La seconda maniera è generale pel Diritto pubblico, perchè ivi si studiano i rapporti pubblici degli uomini viventi in società, interessanti la loro più felice conservazione e perfezione, senza frapporre tra essi differenze locali o avventizie. Ivi la scienza dei fatti naturali del mondo fisico-morale presenta il suo soggetto vestito dei rapporti sociali. Quindi il quadro riesce più complesso, perchè racchiude tutte le circostanze dell'antecedente categoria, più gli altri fatti risultanti dalle considerazioni della vita, dei rapporti e dei fini della società. E siccome moltissimi sono gli oggetti che s'incontrano, così a fine di ottenere una distinta cognizione delle cose è d' uopo decomporne il fondo, descriverne partitamente

gli aspetti, senza per altro trascendere giammai la sfera della categoria, dalla quale si contempla il sottoposto oggetto.

I fatti competenti abbracciano le circostanze e le relazioni tutte dell'ordine della conservazione e della perfezione del genere umano in società, avuto riflesso solamente a quello che è o può essere comune alle nazioni della terra viventi in quello stato.

§ 22. *La terza forma è speciale ed ipotetica.*

La terza maniera è speciale ed ipotetica, e vie più complessa dell'antecedente, perchè alle considerazioni precedenti si aggiunge quella dei rapporti pubblici delle società, derivanti dalle speciali posizioni necessariamente prodotte dalle diverse circostanze fisiche ed irreformabili del globo, e dallo stato diverso di perfettibilità morale, in qualcheduna delle quali per legge di natura è forza che un popolo si trovi collocato. Ivi la scienza dei fatti naturali offre il quadro delle varietà fisico-morali di *fatto* necessarie a conoscersi per dar regole veramente complete ed efficaci alla pratica dei Governi e delle genti. A due classi si possono ridurre queste varietà di *fatto*. La prima abbraccia le *varietà fisiche;* la seconda le *varietà morali.*

Il clima più o meno benigno, la posizione geografica più o meno favorevole, l'estensione del territorio più o meno ampia, la fertilità maggiore o minore del terreno, l'opportunità speciale di certi prodotti; ecco le principali circostanze che formano la classe delle varietà fisiche di cui parliamo in questo luogo.

Certi bisogni particolari, lo stato morale della società tanto nella sua forma quanto ne' suoi gradi, l'attitudine morale maggiore o minore, certe affezioni più o meno interessanti; ecco le principali circostanze che entrano nella classe delle varietà morali che compongono la scienza dei fatti opportuni per quella del pubblico Diritto.

§ 23. *Perchè in Diritto si debba trattare delle varietà fisico-morali delle nazioni.*

Per qual ragione tutte queste particolarità debbono entrare nella scienza del Diritto pubblico? taluno mi chiederà. Per la medesima (ed anzi per una più forte ragione) io rispondo, che entrar vi deve la considerazione delle qualità generali della natura umana. Le annoverate particolarità sono esse circostanze di *fatto*, che influiscono sulla conservazione e perfezione, e quindi sui diritti pratici dell'uomo, o no? Sono esse fino ad un certo punto inevitabili, o no? Sono esse che effettivamente

formano lo stato reale delle cose come esistono in natura, o no? L'arte sociale debb'essere adattata alla pratica, e per ciò stesso allo stato reale delle cose, o no? Se debb'esserlo, dunque è tenuta a far conto di tutte quelle circostanze, le quali necessariamente possono far variare i rapporti dell'ordine reale; e non mai contentarsi di vaghi e incompleti dettami, i quali riescono sempre insufficienti alla pratica concreta, perchè non si valutò l'azione e l'effetto di tutte le cagioni attive che formano il sistema fisico-morale solo esistente e solo attivo, che lega gli uomini nelle contingenze loro giornaliere.

O conviene dunque negare ogni sistema di Diritto, di ordine, di felicità, di qualsivoglia anche più astratta categoria, a cui gli uomini e le nazioni conformar si debbono; o concessa una volta l'esistenza di un tale sistema, è forza pur anco accordargli l'estensione che a lui attribuisco: a meno che con un'assurda e turpe mutilazione d'idee, e con una violentissima tortura, distruttiva d'ogni ordine pratico, non si voglia che quello il quale serve ad un ordine non reale di cose, perchè spogliate di una gran parte dei loro reali caratteri con cui esistono in natura, non si voglia, dico, che serva a dirigere un ordine concretissimo e complicatissimo, in cui sopravvengono molte altre circostanze interessanti, anzi decisive.

Ad un uomo il quale progetta di dirigere il corso di un dato fiume non basta l'essere istrutto delle leggi generali della gravità, dell'equilibrio e del moto dei fluidi; ma gli è forza esaminare tutte le minime circostanze concrete che influir possono ad impedire o ad agevolare il corso ch'ei pensa di comunicare.

§ 24. *La quarta ed ultima maniera della scienza dei fatti naturali è particolare.*

La quarta ed ultima maniera della scienza del Diritto pubblico di natura è del tutto particolare e concreta, perchè versa interamente sullo stato di *fatto* di un tale o tal altro popolo esistente sulla terra. Tutto lo studio antecedente in tanto viene intrapreso, in quanto appunto deve servir di guida alle applicazioni speciali pratiche delle singolari popolazioni. Egli è vero che le competenze del Diritto pubblico naturale e generale non si debbono estendere sino a queste particolari applicazioni; ma con tutto ciò esse non lasciano di costituire una scienza essenzialmente connessa. Quella parte di Diritto, che dovrebbe essere il *vero Diritto pubblico positivo* dei Governi e delle genti, altro essere non deve che l'applicazione dei principii del Diritto pubblico, sviluppati nelle tre maniere sovra descritte, allo stato di *fatto* delle nazioni.

Ivi la scienza dei fatti naturali e competenti consiste in una notizia particolare, che appellar si potrebbe la *statistica* naturale e propria dei popoli. Suo dovere sarebbe di dare una esposizione individuale e ragionata delle particolarità di *fatto* fisico-morali interessanti ogni popolo, per adattarvi poi le regole di dovere e di utilità scoperte antecedentemente.

§ 25. *Necessità e metodo nel distinguere la scienza dei fatti relativi all' ordine teoretico, da quelli relativi all' ordine pratico.*

In tutto il corso dei gradi fin qui descritti è d' uopo avvertire ed operare in modo che la scienza dei fatti naturali adempia sempre a due diverse incombenze.

La prima si è di soddisfare alle esigenze dell' ordine teoretico; la seconda a quelle dell' ordine pratico. Nella prima, altro non avendo in mira che la necessità di ottenere un dato fine coi mezzi convenienti, deve aver riguardo solamente a quello che la natura del fine medesimo richiede; e però l' attenzione, madre della scienza, debb' essere perpetuamente ed unicamente rivolta a rilevare nei fatti naturali quei soli aspetti e rapporti reali ed attivi che sono necessarii ed efficaci al conseguimento del fine medesimo, prescindendo intanto dall' indagare se ciò riesca comodo o piaccia all' uomo, o no.

La seconda incombenza poi consiste nel riguardare questi stessi fatti e circostanze naturali dal canto delle *forze* o dell' *interesse* umano, per muovere e dirigere più che si può spontaneamente e liberamente l' uomo ad agire in un modo uniforme ai rapporti del fine medesimo. Quindi l' attenzione, quasi dimenticando la rigidezza indeclinabile dell' ordine teoretico, sta qui interamente rivolta a studiare il sistema dei motivi nello stato necessario di *fatto* delle cose. Essa talvolta si occupa anche a farli nascere, ed a maneggiarli con accuratezza, per congiungere l' interesse col comando, la giustizia coll' utilità.

E siccome l' economia delle facoltà umane, e l' ordine con cui si sviluppano ed agiscono, sono fino ad un certo punto necessariamente legate al sistema indeclinabile dell' universo; così la sfera di questi fatti naturali e dei rapporti loro, e quindi dell' ordine pratico, costituisce una scienza distintissima da quella dell' ordine puramente teoretico, sebbene l' una e l' altra non formino che un solo soggetto ed un solo complesso.

§ 26. *Necessità della notizia di una storia precedente dell' uomo di* fatto.

Dal fin qui detto si scopre adunque che alla scienza dei fatti naturali ad uso del completo sistema di Diritto deve precedere la storia au-

tentica dell' uomo di *fatto*, e delle sue relazioni necessarie e naturali; il che comprende anche quella della società. Essa costituisce il *fondo* reale e solido, sul quale si esercita la ragione umana per creare la scienza dei fatti ad uso del Diritto e della Politica. La notizia di tale storia viene necessariamente presupposta in questa scienza. Nella scienza posteriore, di cui parliamo, altro non si fa che delibare quei tratti e quegli aspetti che sono necessarii ed opportuni a somministrare i dati di ragione teoretici e pratici, dai quali risulta l' idea dell' *orbita morale*, cui gli uomini, gli Stati e le genti debbono percorrere, e la notizia del modo e delle forze con cui possono e debbono in ciò procedere.

§ 27. *Necessità di trattare distintamente dell' ordine teoretico e dell' ordine pratico, quantunque l'utile sia connesso col giusto.*

In forza delle due distinte operazioni sovra prescritte (§ 25) non si deve temere che nascano mai collisioni o ripugnanze. Il vero utile e il giusto sono fra loro troppo strettamente legati, o, a dir meglio, sono così unificati, che l'espressione dell' uno si può con tutta fiducia assumere come l'espressione dell'altro. Per lo che in forza di questa considerazione sembra che l' esposizione di questa scienza potrebbe essere assaissimo abbreviata, attesochè si potrebbe restringere alla sola dottrina dell' ordine teoretico. Ma considerando dall' altra parte che il genere umano per legge indeclinabile di natura non è, nè può essere, nè sempre, nè da per tutto preparato, e, per dir così, idoneo a conformarsi al modello del miglior possibile sistema teoretico assoluto; considerando inoltre che la cognizione della *linea*, la quale gli uomini e la società debbono seguire, non somministra quella delle *forze*, dei *motivi* e del *modo* onde possano farlo: così egli è d' uopo entrare nelle indagini che concernono specialmente l'*esecuzione*, per effettuare praticamente e colla maggiore esattezza possibile il sistema del detto ordine assoluto teoretico.

§ 28. *Storia razionale dello sviluppamento dell'umana perfettibilità, fondamento dell'ordine pratico.*

Quest' ultima considerazione guida il filosofo ad occuparsi di un grande ed indispensabile oggetto, il quale costituisce, dirò così, il soggetto fondamentale, da cui la parte pratica del Diritto riceve il suo reale compimento. Questa si è la storia razionale dello sviluppamento dell' umana perfettibilità sì dello spirito che del cuore, e dello stato politico delle nazioni della terra. Quali oggetti debba contenere, quale ne sia la estensione, quali i confini, la maniera di trattarla e l' uso, ci verrà fatto

di additarlo a suo luogo in questo scritto. Basti per ora accennare, che senza la cognizione di questa storia e dei risultati di lei non è possibile il dare verun sistema di Morale, di Legislazione e di Governo, che possa essere conforme alla ragione, acconcio alla pratica, e giovevole alla potenza e prosperità delle nazioni.

§ 29. *Dell' analisi e ricomposizione di tutta la scienza.*

Un solo momento di riflessione basta a convincerci, che infatti nel lavoro progettato fino a qui interviene una perpetua analisi, sia che separiamo e subordiniamo le grandi parti giusta il piano divisato, sia che le trattiamo ognuna separatamente. Nè a ciò osta che si proceda dall'astratto e generale al concreto e particolare, perchè tanto l'uno quanto l'altro genere d'idee è suscettibile d'analisi. Io posso separare coll' attenzione tanto le idee semplici ch'entrano nella nozione della virtù, quanto quelle che compongono l'idea di una rosa ch'io rimiro. L'analisi altro non è che l'esercizio dell' attenzione umana in quanto partitamente e successivamente s'impiega sulle parti, ossia sulle idee singolari di qualsiasi soggetto a lei presente, e ne rileva le particolarità.

Invece, ponendo mente al dovere logico da questa osservazione impostoci, faremo riflettere che tutto il corpo della scienza del *Diritto pubblico*, mercè le indicate operazioni, rimane così decomposto, ch'egli rassomiglia ad un albero, i di cui rami non sono insieme uniti che coi vincoli delle prime e più confuse viste generali esprimenti l'assunto della scienza. La ragione quindi e l'utilità esigono ch'egli venga ricomposto, per ravvisare il tutto insieme del soggetto, e soprattutto gli effetti che in senso unito ne debbono nascere.

ARTICOLO III.

Prove fondamentali della necessità di usare del metodo sovra indicato, dedotte dall' indole di tutto lo scibile umano.

Siami concesso a questo luogo di sviluppare tutto lo spirito ed i rapporti di questo pensiero. Parmi che l'unità sistematica dello scibile, e la dignità e l'importanza della scienza ch'io tratto, richieggano che almeno una volta si riconoscano quelle competenze logiche, le quali non solamente possono raccomandarla alla mente degli uomini pe' suoi titoli di verità anche *estrinseci* (cioè per quelli che derivano dal metodo con cui debb' essere trattata); ma ancora per dare a tutto il magistero logico sovra esposto i suoi fondamenti necessarii di ragione; senza di che rimar-

rebbe ancora l'arbitrio di trattare la scienza della cosa pubblica in modo, ch'ella non farebbe mai que' progressi che sono necessarii alla sua integrità, a danno infinito del genere umano.

§ 30. *A che veramente si possa ridurre ogni scienza.*

Io domando in primo luogo: a che propriamente ridurre si può e si deve qualunque scienza specialmente risguardante le cose pratiche? È chiaro che la risposta a questa ricerca debb'essere tratta dalla natura del soggetto della scienza medesima posta in relazione colla capacità dell'umano intendimento. Ora egli è certo che niente in natura esiste o si fa in astratto, ma tutto esiste e si fa in concreto; e però niente esiste e si fa in una maniera generale, ma tutto esiste e si fa in una maniera particolare. Niente in natura si fa in senso diviso, specialmente nell'azione delle forze cospiranti, ma tutto si fa contemporaneamente e in senso unito; e in questo senso unito, specialmente nelle azioni complesse di progresso, niente si fa per salto, ma tutto si eseguisce colla massima continuità. La possibile perfetta scienza di un essere intelligente dovrebbe dunque consistere nel conoscere e ritenere le cose nelle loro apparenze concrete, unite, particolari, continue (1).

Ma l'uomo nell'apprendere le cose tutte, nel formare e nell'esprimere la scienza si trova per necessità di natura costretto a procedere in una maniera del tutto opposta. Egli in forza della natura sua vede l'universo, ossia l'orbe a lui conoscibile, come dentro una torre ottica, in cui le imagini di un vario orizzonte entrano per un pertugio mobile all'intorno della torre medesima. Solamente quello che entrato pel foro si va a dipingere nella carta sottoposta al fuoco della lente viene da lui simultaneamente ravvisato. Conviene movere intorno la lente per vedere ciò che rimane; ma le antecedenti imagini non esistono più sotto lo sguardo. In questa situazione egli supplisce coll'industria; o, a dir meglio, la natura lo fornì di facoltà e di maniere, onde possa supplire alla corta comprensione simultanea, e gli somministrò pur anche incentivi a farlo. Ciò consiste nel trovare e nell'usare di certi modi e segni, i quali in breve risveglino, il più che si può, i tratti delle cose vedute. Simile in ciò al ragno, che coi fili della sua tela supplisce alla brevità delle proprie gambe, e stando al centro, sente ed è avvertito del passaggio degl'insetti nei diversi punti dello spazio a cui la sua corporatura non si estende. Ecco

(1) Ecco il principio fondamentale che autentica le mie intenzioni sulle competenze del Diritto pubblico accennate di sopra, § 23.

le nozioni ed i principii generali di *risultato*, cioè formati dalla ricomposizione succedente all'analisi, e la loro necessità.

§ 31. *Valore dei risultati di ricomposizione, e quindi dello scibile umano in generale.*

Queste forme accorciate, per dir vero, non sono che *emblemi* o *simboli* di quello che lo spirito umano vide veramente; ma in questi propriamente consiste la sua scienza. Le varie collezioni di questi emblemi o simboli, giusta la varia specie degli oggetti osservati, costituiscono le scienze diverse, alle quali s'imposero varii nomi a proporzione che s'andò discernendo le cose a parte a parte. La collezione di queste collezioni ristrette in forme ancor più accorciate, e perciò più semplici e generali, costituisce la *Metafisica universale*. Ivi sta la massima scienza unita colla massima ignoranza, perchè ivi appunto sta il massimo di *semplicità* accoppiato col massimo di *generalità*. Quando però essa sia il risultato genuino dell'andamento della natura, racchiude il massimo di *utilità direttrice*, perchè essa è il centro di tutti i fili dello scibile, dal quale si può discendere senza traviare alle scienze più speciali e complete.

Ogni scienza ha dunque la sua metafisica per ciò stesso che ha i requisiti di scienza. Questa metafisica altro non è che l'espressione generale e sistematica degli oggetti nella scienza stessa partitamente esposti. Possedendo adunque la collezione dei principii e delle nozioni, si possiede per ciò stesso virtualmente, ed in una forma ristretta ed ordinata, tutto il tenore conoscibile della scienza medesima. Ora le forme accorciate sono necessarie alla limitata comprensione umana; l'ordine graduato e connesso è indispensabile per agevolare e provocare i passaggi. Quindi la mente ha tanti punti di progresso proporzionati alla larghezza dei passi ch'essa può fare; ed in tanto appunto le proposizioni, i risultati, i sistemi sono necessarii, in quanto pongono gli oggetti della cognizione in una vicinanza proporzionata alle forze ed alla latitudine comprensiva, ed in quanto rappresentano entro d'uno spazio, che sta, dirò così, sotto alla mano, il soggetto che si brama conoscere.

Ecco il valore e l'effetto della ricomposizione indispensabile al possedimento di ogni scienza particolare.

§ 32. *Osservazioni logiche che derivano in conseguenza delle antecedenti riflessioni.*

Ma se questa è la natura, questo il valore di tutto lo scibile umano in conseguenza dei rapporti fra lo intendimento nostro e lo stato reale

degli oggetti, egli è dunque facile l'indovinare che l'andamento di tutto il genere umano, di tutti i filosofi, di tutte le repubbliche letterarie, quale fu, è, sarà e può essere sotto l'impero della ragione e del buon metodo, specialmente se trattisi di unir l'arte colla scienza, riducesi al seguente: 1.° ricevere la sensazione di tutte le cose componenti il mondo fisico e morale; 2.° analizzarle; 3.° ricomporle; 4.° dedurne regole; 5.° eseguirle.

Ciò che avviene ad ogni uomo in ogni caso particolare della vita, allorchè si propone di conoscere anche per sensazione una sola cosa; come, per esempio, un albero, una casa, una prospettiva, un orizzonte; avvenir deve senza alcuna differenza in tutto il complesso degli ingegni umani nell'elevare l'intero edifizio di tutte le scienze unite.

Rispettivamente a questo sono palesi i doveri logici subalterni che ne derivano. Raccogliere o indagare i fatti per poter osservare; osservare per poter analizzare; analizzare per poter compendiare prima a piccioli fasci, poi in complesso; compendiare per poter ricavare le regole; ricavar regole per poter agire; applicar le regole all'azione per addestrarsi ad agire; agire per poter essere fisicamente e moralmente felici, ovvero infelici meno che sia possibile: ecco ciò che far deve e può il genere umano nelle scienze e nelle arti tutte in conseguenza della natura, dell'estensione e dei rapporti del di lui essere, e delle cose che lo circondano.

Le cinque primarie operazioni sopra accennate formano tutto intero il corso della ragione umana. La prima consiste propriamente nella storia fisica e morale; la seconda nell'esame particolare delle parti presentate dalla storia; la terza nell'enciclopedia unita alla scienza degli estremi; la quarta nei precetti d'ogni arte fisica e morale; la quinta finalmente nell'esecuzione di questi precetti.

§ 33. *Periodi diversi dei lumi scientifici sotto l'impero della ragione.*

Ognuna di queste operazioni non può essere se non che l'opera di molti secoli. Quindi i progressi della ragione umana vengono distribuiti in tre grandi epoche, oltre le quali non si può trascorrere.

A procedere con tutto il rigore, lo spirito umano non dovrebbe passare alle successive operazioni se non dopo avere compiutamente eseguite e, per dir così, esaurite tutte le antecedenti, o almeno passar non vi dovrebbe se non per piccole collezioni. Così dopo aver fatta la storia in una certa parte, non dovrebbe soverchiamente generalizzare le sue idee;

ma dovrebbe contentarsi di estenderne solamente i risultati fin dove giugne la competenza logica dei fatti: ma egli è spinto in guisa, che vuole generalizzare con pochi fatti.

Attualmente noi ci troviamo nel secondo periodo, che è quello dell'analisi, la quale può essere benissimo accoppiata coi progressi attuali della storia. Questo periodo deve certamente essere il più lungo, a meno che non iscoprasi un tipo direttivo, il quale anticipando le vedute indicanti i vincoli e la tendenza delle scienze, possa affrettarne il lavoro.

Il periodo della ricomposizione delle parti distinte e separate dall'analisi debb'essere assai più breve. Al di là si avrà il riposo e la sola coltura delle scienze; ma saravvi il meglio, vale a dire si raccoglierà l'utilità. Al giugnere di una tal'epoca i corsi, i metodi, il sistema universale delle scienze sarà pieno, distinto e fecondo; lo scibile sarà ridotto a' suoi più ristretti termini possibili; il metodo sarà il più semplice, il più connesso, il più rapido; le controversie saranno abolite, i pregiudizii sradicati, i confini dello spirito umano riconosciuti e rispettati; l'ignoranza insuperabile riguardo a certi punti sarà confessata senza rossore, e fatta oggetto di utilità; le pretese scientifiche saranno ridotte alle competenze della giurisdizione d'ogni scienza, di cui si conosceranno i nessi; la scienza allora sarà coltivata in vista e col fine di produrre qualche arte, ed ogni arte sarà rivolta all'umana felicità.

Prima di quest'ultimo periodo l'uomo è costretto ad occuparsi nel ricercare ed acquistare la scienza *per sè medesima*. Egli per conseguenza, oltre tutti gli ostacoli ed i pericoli dell'invenzione, soventi volte è condannato a subire la pubblica sconoscenza, perchè non può additare e far sentire il fine utile al quale la scienza di sua natura è diretta. Come diffatti si potrebbe produrre un effetto prima che le cagioni sieno nate? E come potrebbe farne sentire l'utilità, se la comprensione ordinaria d'un pubblico non eccede i limiti di un primo colpo d'occhio, ed altro non fa che godere di quello che fu scoperto e posto sotto la di lui mano?

§ 34. *Diversa difficoltà delle scienze. Paralello delle scienze fisiche e delle morali.*

Non è però eguale la intrinseca difficoltà dei progressi d'ogni scienza; imperocchè in alcune, come nelle fisiche, il maggior ritardo può derivare dalla mancanza dei fatti fondamentali sui quali versar deve l'*osservazione*. È noto come lo spirito umano fu e debb'essere molte fiate debitore al puro accidente non solo del sospettare o dell'avvertire ad un

fenomeno della natura, ma eziandio della intera scoperta. Ora mancando questi dati, ai quali nè la ricerca nè l'analogia poteva condurre, manca per ciò stesso il primo fondamento della scienza. Non così pare che accader possa nelle scienze morali, e specialmente in quelle che riguardano la cosa pubblica. I fatti sui quali versar poteva l'osservazione sembra che fossero così palesemente posti sotto all'occhio del filosofo a' tempi di Platone, come lo sono a' giorni nostri; e in tanto pare che la scienza della cosa pubblica non abbia fatto quei progressi che pretendere si potevano, in quanto mancarono abili osservatori che ne rilevassero ordinatamente la storia, ne analizzassero accuratamente i rapporti, e ne formassero un complesso di risultati sistematici.

§ 35. *Stato attuale delle scienze morali e politiche.*

Non sembra nemmeno che (dopo essersi ne' tempi a noi vicini scoperto il vero metodo di ragionare) la scienza della cosa pubblica abbia guadagnato quello che aspettar si poteva dalla notorietà de' suoi fatti, dall'importanza del suo soggetto, dal bisogno de' suoi dettami, e fin anche da quel presentimento di utilità nato da un senso confuso, che guidò gli uomini ad ordinare e render prosperi i civili Governi.

Nell'atto che la fisica dell'uomo incomincia ad approssimarsi alla sua integrità; nell'atto che la fisiologia, dirò così, del globo sembra pronta a nascere; nell'atto in somma che le teorie fisiche più complesse, e però estreme, sembrano vestirsi di forme più estese onde acquistare la proporzione e la solidità competente allo scibile; pare all'opposto che gli elementi delle scienze morali nuotino ancora nel contrasto del caos. Ma egli è un caos dove tutto è movimento. Qua e là gli atomi sono già uniti in masse regolari. Manca ancora la Venere che chiami ed associi il tutto sotto le leggi d'una ben subordinata armonia.

§ 36. *Vera cagione di tale stato.*

Sono per altro ben lontano dall'accogliere come soddisfacenti le cagioni, che da celebri pensatori furono assegnate, dello stato in cui sino ad ora le scienze della cosa pubblica rimasero. Io sono d'avviso ch'egli sia opera necessaria del sistema dello sviluppamento dello spirito umano, in cui ogni progresso si compie colle più vicine affinità e più ristrette gradazioni. Gli errori e la verità, i vizii e le virtù, il buono e il mal gusto, il bene e il mal essere sono fenomeni che scaturiscono da una medesima fonte, e sono sottomessi a certe ed inalterabili leggi. Le vicende per le quali passò la specie umana, quelle che accadono e accaderanno,

si debbono riguardare come altrettanti frutti di stagione. La conchiusione di quello che fu esposto in questo articolo si è: essere necessario, tanto per bisogno, quanto per ragione, di trattare la scienza del Diritto pubblico nella maniera da me divisata.

Rimangono ora alcuni schiarimenti per ben ravvisare ed apprezzare l'indole e il merito logico della maniera medesima.

ARTICOLO IV.

Indole e merito logico della maniera da me divisata di trattare il Diritto pubblico.

Richiamando quello che ho detto sulla maniera di trattare le scienze, a prima vista sembrerà che colla gradazione delle prospettive generali sovraesposte pel Diritto pubblico (§ 19 al 24) io proponga di usare un metodo precisamente contrario a quello che ho descritto nell'articolo antecedente. Questo dubbio può facilmente nascere dall'estrema somiglianza delle espressioni, e dall'intima connessione e dipendenza degli oggetti.

Ma se si rifletterà quanto i concetti generali di *assunto* differiscano dai concetti generali di *risultato;* se si comprenderanno esattamente gli aspetti e le funzioni degli uni e degli altri; se si coglieranno a dovere le rispettive competenze, e soprattutto la situazione della scienza del *Diritto naturale e pubblico* nell'albero enciclopedico, non solamente si otterrà la conciliazione delle mie idee, ma eziandio si comprenderà che il magistero logico richiede di operare come io divisai.

§ 37. *Paralello fra le viste generali di* assunto *e le viste generali di* risultato.

Le viste generali di *assunto* (1) precedono l'analisi, e ne danno il têma; le generali poi, figlie dell'esame, e ch'io denominai di *risultato*, la seguono, e ne somministrano un distinto compendio. Le prime presentano tutto il campo dell'osservazione; le seconde ne apportano il frutto. Le prime risultano senza fatica da un' occhiata superficiale, che fa sentire in confuso le grandi forme e i contorni del soggetto, per non confonderlo con un altro: così, prima dell' osservazione e del calcolo, si ragionava del sistema dei cieli. Le seconde, per lo contrario, sono tratte

---

(1) L'enunziato o la proposta di un argomento, le proposizioni che si assumono come *dati* entrano nelle viste di *assunto*.

da un'attenzione analitica che fa comprendere distintamente le idee elementari sì assolute che relative costituenti l'indole e le leggi del soggetto medesimo: così dopo l'osservazione ed il calcolo si possiede la vera Astronomia. Senza delle prime l'attenzione analitica non potrebbe aggirarsi con ordine, nè essere avvertita se rimanga tuttavia o no qualche cosa ad esaminare; e quindi resterebbe il dubbio, se le nozioni generali di *risultato* sieno complete. Senza le seconde non si potrebbe ottenere giammai una distinta notizia dello stato delle cose, e però saremmo soggetti agli errori, ai pregiudizii, ed alle teorie azzardate. Le seconde adunque devono coincidere col corpo delle prime, cioè avere la medesima estensione, senza racchiuderne la confusione, nè la precarietà. Le prime adunque assicurano il compimento alle seconde; e le seconde danno il giusto valore e schiarimento alle prime.

§. 38. *Uso logico delle mentovate due specie di nozioni in generale.*

Da ciò ne viene, che delle prime non si può far uso che per preparare le ricerche alla ragione; ma che intorno ad esse non è lecito pronunciare un giudizio sul vero stato e sui rapporti della cosa; che l'abuso consiste nel sostituirle a quelle le quali debbono risultare dall'analisi (1). All'opposto poi incominciare un'analisi senza le medesime, egli è un esporsi al pericolo di eseguirla tumultuariamente; e quindi, che i risultati venendo valutati come veramente generali, no 'l sieno di fatto, e perciò come tali riescano falsi. Egli è solo proprio dell'attenzione analitica di separare le parti; ma ella non può sapere se abbia tutto il soggetto sotto allo sguardo.

Dunque le viste di *assunto* generali sono necessarie ed indispensabili nell'intraprendere qualunque scienza; e ciò specialmente quando il concetto ideale della cosa da analizzare tiene luogo della cosa medesima: lo che accade in tutti i soggetti morali. Se diffatti io abbia sott'occhio una macchina o una prospettiva, io posso assicurarmi di averla bene notomizzata in tutte le sue parti, senza tema di omissioni, per la ragione che i miei sensi me ne presentano e me ne assicurano tutto il complesso; ma se il soggetto da analizzare fosse come il nostro, per sè astratto ed intellettuale, egli è evidente che il concetto essendo in qualche guisa artificiale, è d'uopo incominciare dal raffigurarlo in una vista totale, sebben confusa, e nelle sue grandi parti, per assicurarsi di non omettere nulla, e di procedere con ordine. Allora l'analisi si esercita con fiducia e con

(1) Ecco quello che è stato fatto sin qui nelle dottrine risguardanti la cosa pubblica.

regola; allora le nozioni generali di risultato, che sono come altrettante recapitolazioni dei giudizii particolari rettamente instituiti, acquistano tutto il credito di completi risultati metafisici.

§ 39. *Delle mentovate due specie di nozioni nei loro rapporti all' indole ed all' ordine enciclopedico delle scienze.*

Questo paralello si verifica in generale, ed in una guisa comune a tutto il campo dello scibile umano. Egli perciò basterebbe, se una scienza sola formasse lo studio dell'umano intendimento. Ma è noto che molte sono le scienze; che le une sono più vicine, e le altre più lontane dalla notizia puramente storica dei fatti; che le une sono logicamente anteriori ed autrici, e le altre logicamente posteriori, e dipendenti dalle prime. Da ciò dunque ne risultano nuovi rapporti e funzioni per le nozioni generali tanto di *assunto* quanto di *risultato*, che non furono espressi nel paralello recato.

§ 40. *Trasformazioni delle nozioni di* risultato *in nozioni di* assunto.

Uno di questi rapporti ed una di queste funzioni si è, che le nozioni generali di *risultato* d'una o più scienze anteriori diventano *elementi* integranti delle nozioni generali di *puro assunto* d' altre scienze posteriori. Allora nasce un nuovo corpo di nozioni di *puro assunto*, nel quale, sebbene le parti prese individualmente sieno conosciute colla dovuta distinzione, tuttavia il *complesso* unito inchiude nuovi ed incogniti rapporti, vale a dire il soggetto di nuove viste e di nuovi giudizii, e quindi d' una nuova scienza. Egli è dunque necessario di sottomettere questo corpo derivativo all' analisi, e trarne i giudizii compendiati che formano l'entità propria della nuova scienza.

§ 41. *Primo corollario sul valore logico delle nozioni metafisiche dedotte da una scienza anteriore.*

Qui si presentano due corollarii. Il primo si è, che se si ponga mente all' indole delle nozioni generali desunte dalla scienza antecedente ad uso della susseguente, sembra a prima vista ch' esse esprimano la *metafisica* della nuova scienza, per la ragione che sono pur esse generali e di un ordine metafisico, e formano parte del soggetto della scienza stessa posteriore. Ma, profondamente esaminando la cosa, ritrovasi che, ad onta della loro apparenza e generale metafisica, non esprimono veramente la metafisica della detta scienza posteriore, ma soltanto una parte delle

nozioni e dei requisiti della medesima. Perchè realmente fossero metafisiche anche per la scienza posteriore, sarebbe d'uopo che racchiudessero un prospetto compendiato di tutte le riflessioni risultanti dallo studio intero del nuovo oggetto; ma tutto questo è impossibile a verificarsi, perchè tali nozioni prese ad imprestito dall'anteriore scienza non formano che un elemento parziale della scienza posteriore. Dunque, ad onta dell'astratta generalità colla quale si presentano, non costituiscono veramente la metafisica della scienza che succede, ma solo un elemento di lei, quantunque sieno metafisiche rapporto alla scienza che precedette.

§ 42. *Secondo corollario. Il loro uso non è punto una sintesi, ma bensì un vero progresso.*

Il secondo corollario che ne deriva si è, che il magistero il quale si usa nella scienza susseguente, impiegando le dette nozioni generali attinte dalla scienza antecedente, non è punto sintetico, ma bensì di progresso e di aggiunta. Affinchè fosse sintetico converrebbe che le idee ed i principii generali, di cui si parla, si riversassero, dirò così, di nuovo sopra la provincia sola da cui furono compendiate, e cui virtualmente esprimono; ma tostochè esse vengono impiegate sopra un nuovo e diverso soggetto, tostochè si accoppiano con altre nozioni ed idee per formare un nuovo argomento di ricerca, e somministrare altri risultati, non si fa più uso di sintesi, ma soltanto di una composizione puramente razionale di progresso, e nulla più.

§ 43. *Conseguenza generale.*

Da tutto ciò ne viene, che si può da principio far uso di viste generali senza che siano realmente metafisiche, e richieggano un metodo sintetico; il che avviene proponendo semplicemente il soggetto o il têma di una scienza primitiva. Inoltre nel preparare il campo di una scienza secondaria si può anche far uso di nozioni d'un ordine metafisico, e che esprimano veramente la metafisica di una scienza logicamente anteriore, senza che esse costituiscano in realtà la metafisica della scienza posteriore, ossia ne esprimano in succinto il compendio razionale.

§ 44. *Delle prime viste generali delle scienze pratiche e del Diritto pubblico.*

Qualche cosa di più deve avvenire nelle scienze pratiche, perchè sono sempre derivanti dai risultati di *fatto* e di *ordine* dei rapporti reali di tutte le cose. Così le prime loro viste debbono sembrar metafisiche,

perchè gli elementi loro sono di un ordine veramente metafisico. Ciò non basta. In esse, trattandosi di operare, conviene avere il fine avanti come il disegno di una fabbrica, e subordinarvi i mezzi. Il fine apparisce come un *principio*, e non come *risultato* d'una scoperta. Ecco quello che si verifica nel trattare del Diritto, e specialmente del pubblico. I risultati proprii dell'Andrologia, ossia della scienza dell'uomo in sè, vengono presupposti. La cognizione poi delle relazioni fisico-morali v'entra come parte più vicina. Lo studio dell'ordine in mira di un dato fine, e finalmente dei rapporti delle azioni degli umani poteri in relazione dell'ordine medesimo, costituiscono tante scienze separate, dall'unione sistematica delle quali risulta il corpo della scienza del Diritto.

§ 45. *Dell'indole e merito logico delle nozioni sull'ordine morale e sugli enti morali, che precede il Diritto speciale pubblico naturale.*

Con questi schiarimenti è agevole il conoscere che coll'esporre i principii generali sull'ordine e sulla libertà, donde nascono tutte le nozioni degli enti morali, non ho mai preteso nè pretendo di esporre veramente la metafisica del Diritto naturale, ma solo una parte delle relazioni che ne compongono il tenore.

Egli è dunque manifesto che i Trattati più magistrali che abbiamo sul Diritto non contengono in realtà nè la di lui scienza propria e completa, nè la di lui metafisica, ma soltanto qualche di lui tratto staccato.

§ 46. *Le nozioni generali di assunto hanno luogo anche nelle grandi parti della dottrina del Jus pubblico.*

Le viste generali che servono come di argomento per trattare il pubblico Diritto non hanno luogo solamente al principio di tutto il Trattato, ma in ogni sua parte. Rammentar ci dobbiamo che l'ordine universale morale pubblico è un complesso di molti ordini e sistemi subalterni (§ 15). Dunque ogni sistema parziale ha le sue viste generali preparatorie, e proprie della sfera delle cose ch'egli abbraccia. E però quello che fu detto in generale delle nozioni di *assunto* spettanti al tutto insieme, si verifica rigorosamente in ogni classe di quelle che appartengono alla scienza parziale.

ARTICOLO V.

Della maniera di trattare l'ultima parte del Diritto pubblico naturale.

Ma dall'unione di tutti i parziali sistemi risulta il sistema intero e *individuo* del Diritto pubblico. L'unione di queste parti dunque produrrà un terzo sistema di *rapporti di complesso.* E siccome la scienza del Diritto pubblico è una scienza *pratica*, in cui si simmetrizzano elementi attivi di una data maniera (§ 1 e 23), i quali sono le azioni libere degli esseri umani; così non solamente ne risulterà un terzo ordine di *fatto reale* di rapporti *speculativi*, ma eziandio un sistema *effettivo* di cagioni e di effetti, di azioni e reazioni, di beni e di mali, di vizii e di virtù. Da questo complesso nasce la *scienza unita*, sebbene ipotetica, del Diritto pubblico naturale, e la teoria degli effetti *composti* in quel senso reale, con cui le cose in natura esistono e si fanno.

§ 47. *Indole logica della scienza di* complesso, *che forma l'ultima parte del Diritto pubblico.*

Non è questa una ricomposizione logica, perchè non esprime propriamente il compendio delle riflessioni particolari d'ogni singolare sistema, ma bensì una terza scienza, in cui si scopre la teoria dell'azione e reazione di ogni parte scambievolmente in senso paragonato e continuo. Egli è vero che in ogni sistema particolare si può e si deve sempre dar luogo a questa terza scienza; ma contuttociò essa non può riuscire pienamente che al fine di una certa sfera di rapporti delle materie proposte. Le grandi masse si radunano al fine del *Diritto politico naturale* e di quello *delle genti;* a questo deve poi succedere la scienza unita del *tutto insieme*, di cui parliamo qui.

Così, per esempio, parlando del *Diritto naturale politico*, e distinguendo prima l'ordine sociale puro dall'ordine sociale governativo, si potrà aver campo, alla fine dell'analisi del primo ordine, di studiare il sistema unito ed attivo dei rapporti reali e naturali, i quali formar devono le viste complete della prudenza legislativa naturale risguardante l'interno delle società. Dopo aver esposte le leggi dell'organizzazione e dell'amministrazione d'ogni ordine sociale nei loro rapporti generali al gran fine della più felice conservazione, e del più rapido e completo perfezionamento, tanto in senso assoluto, anzi giusta il miglior ordine possibile (contemplato nei rapporti dello scopo di ogni parziale sistema, e dello

scopo generale del tutto), quanto in senso relativo, cioè rispettivamente alle diverse circostanze irreformabili dall'arte umana, risultanti da cause fisiche locali, e dai diversi periodi dello sviluppamento della perfettibilità; dopo d'aver diretta l'azione delle parti giusta i diritti dell'uomo in società, rimane a vedere il risultato attivo di tutto il movimento della macchina, e gli effetti che in senso unito ne risultano.

Nella stessa guisa che nel corpo umano, dopo le leggi della migliore organizzazione e dell'azione dei cibi, dell'atmosfera, della ginnastica e delle passioni, rimane a scoprire ed apprezzare l'effetto generale di tutte queste cose, qual è un temperamento bene armonizzato, un corpo ben cresciuto, una sanità fiorente, da cui per una felice azione e reazione ne nascono altri effetti; così nella scienza dell'*ordine sociale puro*, dopo gli oggetti sopra annoverati, rimangono ancora gli effetti speciali, quali sono: l'unificazione dell'interesse particolare col generale, i buoni costumi, gli usi giovevoli, le gentili maniere, e soprattutto l'opinion pubblica; e quindi l'amor della patria, della gloria, l'ubbidienza ragionevole, la fermezza intraprendente, e quello che appellasi *spirito generale della nazione:* il che tutto forma una parte del sistema della più felice conservazione e perfezione delle società umane.

Tutte le annoverate cose divengono come altrettanti elementi necessarii di una più raffinata scienza di *Diritto pubblico*, specialmente per quella parte di legislazione che propriamente cade sul principio motore delle azioni umane, per dirigere le volontà col minimo possibile di male e di violenza, ed anzi col massimo d'utile, di buon volere e di libertà.

§ 48. *Doveri logici che ne risultano.*

Ciò stante, ne nascono doveri logici sociali per questa parte di scienza della cosa pubblica. È troppo evidente che questi effetti complessi, per ciò stesso che sono complessi, sono risultati dell'azione composta delle diverse cagioni che li producono. Convien dunque prima di tutto distinguere i rapporti d'influenza e di connessione che ogni parte dell'ordine ha sull'altra, e indi dedurne i risultati competenti sì particolari che generali. Due sono adunque le operazioni ch'è d'uopo eseguire nel formare il sistema unito e armonico del buon *Diritto naturale pubblico*. La prima consiste nella discussione ragionata dei rapporti attivi e reciproci di questi diversi ordini; la seconda poi nella deduzione dei risultati composti di questi rapporti. Dalla collezione di tutti i risultati indi derivanti ne nasce la scienza dell'*ordine sociale pubblico*, prodotta dalle considerazioni sistematiche antecedenti. Allora la scienza del *Diritto* si

risolve in una scienza di *fatto*, e questa scienza di *fatto* esprime in dettaglio lo scopo effettuato dell' ordine medesimo. La giustizia, l'utilità, la facilità pratica, e l' effetto di tutto il sistema, vengono così confermati e presentati nel loro totale e distinto aspetto.

Fino a che voi non possedete questa scienza unita, dite che non sapete nulla di praticabile per la cosa pubblica. Niente, io lo ripeto, esiste o si fa in natura in senso astratto o diviso; ma tutto esiste e si fa in senso concreto, unito, variato. Seguono pertanto due canoni logici irrefragabili, ai quali sta essenzialmente raccomandata l'arte del *vero*, del *giusto*, del *buono*, e senza dei quali il destino delle società verrà mai sempre trattato sul letto di Procuste. Questi canoni sono:

I. Alle cose pratiche del Diritto pubblico le pure considerazioni astratte sono incompetenti, violente, ruinose. All'opposto quella dottrina di mezzi, la quale incominciando dalle viste le più semplici e generali, e gradatamente discendendo alle particolari, si veste e, dirò quasi, si va successivamente impinguando di varietà, ritenendo sempre l' unità finchè siasi approssimata alla sfera dell' ordine concreto ed esistente delle cose; quella sola è competente, valutabile ed utile.

II. È una vera impertinenza, anzi un positivo guasto della cosa pubblica, in qualunque ramo di pubblica amministrazione, il voler dare e praticar regole di governo derivate dai soli rapporti singolari di quel tal ordine, senza computare ad un tempo stesso l' influenza e le limitazioni che gli altri ordini coesistenti producono. Per lo contrario ogni regola debb' essere appoggiata al risultato che in ragion composta deriva dall' azione reale di tutti gli ordini cooperanti, indotti dallo stato necessario delle cose, in mira al maggiore benessere delle umane società.

§ 49. *Prospetto generale della divisione del Diritto pubblico.*

Tutto quello che ho detto non servirebbe che di un barlume, quando non si aggiunga una cognizione più precisa delle grandi parti del Diritto pubblico. Dalla distinta cognizione della partizione della scienza dipende assaissimo la facoltà di trattarla a dovere. Questa partizione debb' essere dedotta dalla natura stessa del soggetto.

Ogni società è una persona morale risultante dall' aggregazione di più uomini aventi un fine comune, cui fa d' uopo ottenere coll' azione complessa e comune delle forze de' suoi membri. Dunque la natura, i rapporti, i doveri, i diritti dei corpi politici, in quanto si considerano inerenti all' unità personale ed individua del corpo sociale, sono così proprii e distinti da quelli dei privati, come la natura e le azioni d' ogni

parte, considerata per sè stessa, sono distinte dall'azione di tutto il complesso operante in totalità per produrre un solo effetto. Il segnar delle ore di un oriuolo è un effetto risultante dall'azione complessa di tutta la macchina. Il movimento di ogni parte presa singolarmente, la figura, la proporzione, il moto singolare non possono somministrare nè l'idea nè la forza appartenente a tutto il complesso. Le leggi della gravità di una colonna presa singolarmente, non sono quelle di un complesso unito con archi, con architravi e con davanzali. Non confondiamo adunque i doveri del cittadino coi doveri solidali della società, ossia con quelli che appartengono alla personalità individua della società.

Questi sono così radicati nella personalità collettiva di tutto il corpo sociale, che sarebbe impossibile trovarne l'origine e fondarne l'esistenza nella sola somma aritmetica, dirò così, dei particolari; ma egli è necessario ricavarli dall'unità complessa del corpo intero, ossia dai rapporti reali del tutto insieme del corpo sociale, rivolto a conseguire colle forze comuni un fine comune.

Un esempio di questi diritti solidali lo abbiamo nel diritto di punire propriamente detto (1), nel dominio eminente, ed in alcuni altri detti *di maestà* ec., i quali sarebbe impossibile autenticare e dimostrare senza considerare il complesso unito della individua personalità sociale. Ecco il fondamento ed il concetto dei *diritti pubblici* propriamente tali.

Ma considerando la persona individuale della società, noi possiamo riguardarla sotto due relazioni; e per conseguenza sorgono due parti massime della scienza del *Diritto pubblico*. La prima è quella della società tutta o dello Stato verso il cittadino, e viceversa; la seconda è quella di tutte le parti unite dello Stato, ossia di tutta la società verso di sè medesima.

Questa distinzione non è nè speculativa, nè astratta; ma reale, e d'una estrema importanza anche negli affari pratici.

Considerate, per esempio, il Diritto pubblico economico. Se voi contemplate solamente i doveri o i diritti pubblici per conservare e proteggere la parità d'intelligenza e di libertà fra i cittadini nel possesso e nell'uso dei beni, e concorrere direttamente in quelle provvidenze risguardanti la pubblica economia, le quali o non sarebbe giusto o non sarebbe possibile esigere da una parte più che dall'altra dello Stato; egli è vero che voi mi parlate d'un Diritto pubblico, ma d'un Diritto pubblico ne' suoi rapporti al cittadino.

---

(1) Veggasi *Genesi del Diritto penale*, § 348 e 350.

Per lo contrario quando mi parlate dei principii fondamentali che giustificar possono le pubbliche imposizioni, ossia dei rapporti reali che ne possono determinare il diritto, la quantità in massa, e l'equa ripartizione sulle differenti classi e sui differenti individui di una civile società; voi mi parlate d'un Diritto pubblico di Stato, il quale presenta, dirò così, un aspetto quasi contrario all'antecedente, sebbene l'uno e l'altro sieno mezzi diretti ad un solo fine.

Ecco pertanto un Diritto pubblico economico diretto da due relazioni distinte, il quale per conseguenza dovrà essere assoggettato a regole separate, cioè a risultati analoghi alla rispettiva indole dei rapporti reali, sui quali viene fondato. Così si dirà, per modo di dire, un'Economia pubblica civica e un'Economia pubblica di Stato. Molti altri esempii io potrei addurre; ma la cosa si vedrà più chiaramente leggendo il prospetto, o l'abbozzo di prospetto, che fra poco esibirò.

La grande partizione adunque giustificata, e necessaria per ben trattare il Diritto pubblico speciale, consisterà nel dividerlo: 1.° in *Diritto pubblico civico*; 2.° in *Diritto pubblico dello Stato*, cui chiameremo *Ragione di Stato sociale*.

Questa divisione non altera nè l'unità del fine, il quale in ultima analisi è la massima felicità distribuita nel maggior numero; nè la identità del concetto complesso del corpo sociale: ma distingue soltanto le relazioni originanti due classi di diritti che unanimi cospirano allo stesso intento, e i quali hanno fra loro una vicendevolezza di nessi, di azioni e di reazioni, come i sistemi dei nervi, delle vene, delle arterie, delle ossa ec. nel corpo umano.

L'ordine o, a dir meglio, lo spirito filosofico della maniera di trattare queste parti è sempre lo stesso, cioè quello che fu esposto di sopra, consistente nelle vedute graduate e concatenate di mezzi e di fini.

Da ciò ne viene, che quella scienza che chiamai *complessa*, è assolutamente distinta dalla scienza delle parti del *Diritto pubblico civico* e dalla *Ragione di Stato* in particolare: in somma, è qualche cosa di più ancora che la ricomposizione del *Diritto pubblico speciale*. Questo non somministra che la vista unita del sistema delle parti del Diritto pubblico; quella all'opposto presenta realmente un'altra scienza, ossia meglio il complesso ridotto ad unità della scienza generale del *Diritto pubblico*. Il lettore finirà di veder chiaro queste cose dal seguente

PROSPETTO

DELLA

SCIENZA DELLA COSA PUBBLICA.

Prima di tutto debb' essere esposta come parte preliminare la scienza dell' *ordine morale*, tanto in sè stesso, quanto ne' suoi effetti sull'umana libertà; tanto in relazione alla natura, quanto fra uomo e uomo in generale. La generazione degli enti morali; la loro primitiva orditura e forma in relazione al fine delle azioni umane; i fatti ed i rapporti generali che servono di base per preparare le nozioni proprie del Diritto pubblico, e per legarlo colla scienza della natura; i primi anelli che unificano la scienza dell'utile e dell' arte pubblica col giusto; le cagioni della moralità pubblica, e le spinte naturali del grande ordine dell' universo, il tutto sempre atteggiato dalla suprema necessità ec.; sono tutte cose le quali debbono essere comprese ed esposte in questa prima parte. Con quali viste poi ed in quale maniera ciò debba esser fatto, l'ho già accennato di sopra.

Succede a questa la dottrina propria del Diritto pubblico: essa viene divisa in *generale* e *speciale*.

DIRITTO PUBBLICO GENERALE.

La ragione pubblica generale viene suddivisa in due parti.
Primo. *Scienza dell' ordine pubblico essenziale alla società.*
Secondo. *Scienza dell' ordine sociale governativo.*

I.

La prima versa sulla natura e sui rapporti necessarii del corpo sociale, in mira al fine generale che debbono avere le umane società; il che in sostanza riguarda l' ordine generale e teoretico sociale, indipendentemente dalla considerazione di ogni Governo. In questa parte adunque si tratta:

1.° Dell' *indole essenziale d'ogni corpo di società*, facendo astrazione da qualsiasi grado d' incivilimento o genere di vita; il che abbraccia:

a) L' organizzazione essenziale delle di lui parti, e le relazioni scambievoli interne che ne nascono.

b) I diritti e i doveri generali pubblici scambievoli sì civili che di Stato.

2.° Si tratta dei *rapporti generali colle altre società*, nello stesso punto di vista il più semplice e generale, e senza entrare a specificare alcun particolare Diritto; e così per esempio:

a) Del diritto di eguaglianza e d'indipendenza reciproca delle nazioni, e delle conseguenze di *fatto* che ne derivano, come cose di puro ordine naturale.

b) Dei principii teoretici fondamentali ed immutabili per dirigere in generale le comunicazioni fra le nazioni medesime in conseguenza dei fatti necessarii antecedenti.

c) Dei principii di diritto naturale per fissare il valore giuridico, e giudicare della forza obbligatoria delle regole e degli stabilimenti volontarii fra le nazioni in generale.

II.

Scienza dell'*ordine pubblico sociale governativo*, la quale ha due parti.

1.° La scienza dell'*ordine naturale di fatto*, costituente le civili podestà; il che abbraccia:

a) I rapporti ossia i fatti che rendono necessario lo stabilimento dei Governi in generale, e i fondamenti di diritto e di dovere della società relativamente a questo punto.

b) L'analisi della natura e dei rapporti dell'atto costituente il Governo, e delle competenze generali ed essenziali che ne derivano.

2.° La scienza dell'*ordine naturale delle funzioni del Governo in generale*, in conseguenza del fine della sua creazione, e delle competenze assegnate; il che abbraccia:

a) L'ordine dei doveri e dei diritti della pubblica podestà, relativi alla conservazione della nazione a fine di mantenere l'ordine sociale.

b) L'ordine dei diritti e dei doveri pubblici tutelari, per reprimere i disordini contro l'ordine sociale comune, in vista delle relazioni sì interne che esterne, l'azione delle quali è simultanea per determinare l'amministrazione di uno Stato.

In questo punto di vista della scienza non si entra nella specificazione di alcun dettaglio speciale, ma si restringono le illazioni alla pura sfera dell'ipotesi assunta, cioè alla società civile, fatta astrazione dal genere di vita e dal grado d'incivilimento.

DIRITTO PUBBLICO SPECIALE.

Tutta la macchina, considerata fino a qui in una maniera unita e compatta, viene decomposta ed esaminata in una posizione singolare; il che costituisce appunto il *Diritto pubblico speciale*. Le sue parti sono:

Primo. L'*ordine pubblico della ragione civica.*

Secondo. L'*ordine pubblico della ragione di Stato.*

Terzo. L'*ordine speciale del Diritto delle genti.*

I.

L' ordine pubblico della *ragione civica* è relativo alla natura della società, ed al genere di vita che gli uomini conducono. Premesso il prospetto dei rapporti speciali delle società cacciatrici e pastorali, il Diritto pubblico viene ristretto alle società agricole e commerciali. Egli si divide nelle seguenti parti:

1.° *Diritto pubblico economico*, nelle sue relazioni al cittadino, detto altrimenti *Economia pubblica*, la quale però non viene qui contemplata se non per l'ordine dei doveri e dei diritti della pubblica podestà, risguardanti la sussistenza e l'uso delle cose godevoli in società. Questa determina e dirige fino ad un certo punto nelle società agricole e commerciali:

a) Il corso delle eredità, ossia delle proprietà, giusta i principii del rigoroso Diritto naturale pubblico, e le esigenze necessarie del corpo sociale fra le diverse generazioni.

b) L'ordine dei possessi e dei contratti, in relazione alla cosa pubblica o comune.

c) L'ordine degli stabilimenti economico-politici per proteggere e agevolare la parità d'intelligenza e di libertà dei cittadini nello scambievole commercio delle cose godevoli; e così, per esempio, lo stabilimento delle monete, dei pesi, delle misure, dei bolli per la qualità autentica delle merci, le notificazioni dei patrimonii, i regolamenti pei falliti, i tribunali di commercio, ec.

d) L'ordine degli stabilimenti pubblici, per agevolare tutte le vie a diminuire le fatiche, i pericoli e le spese comuni e generali per il commercio e le arti in tutti que' casi in cui dalla forza dei singolari non sarebbe nè giusto nè possibile esigere siffatti stabilimenti.

2.° *Diritto pubblico perfezionante*, ossia meglio risguardante la moralità sociale del cittadino; il che dopo l'organizzazione degl'interessi esige l'*educazione pubblica*, la quale abbraccia:

a) La *esoterica*, ossia la popolare universale istruzione, ne' rapporti suoi a mantenere o introdurre le cognizioni necessarie per effettuare la pratica della giustizia comune fra gli uomini, e la cauzione per l'integrità dei diritti sì pubblici che privati. Le istituzioni religiose sono comprese in questa sfera.

b) L'*acroatica*, ossia le istruzioni riservate a que' pochi, i quali più specialmente debbono consecrare i loro lumi e i loro servigi a vantaggio della cosa pubblica.

c) La *tecnica*, che riguarda l'istruzione di tutte le arti morali e politiche, delle quali l'autorità pubblica deve prendere una cura più speciale.

3.° *Diritto pubblico tutelare del cittadino*, che comprende:

a) La *polizia medica*, ossia l'ordine di dovere e di diritto della pubblica autorità in tutti gli oggetti di sanità che possono essere di competenza pubblica.

b) La *polizia pei casi fortuiti*, ossia l'ordine di dovere e di diritto pubblico per difendere i cittadini contro i disastri, e far riparare i danni, come p. e. incendii, inondazioni, ruine, ec.

c) La *polizia contro le trasgressioni e i delitti*, ossia l'ordine della vigilanza, della correzione e delle pene, per prevenire i misfatti che potrebbero attentare alla sicurezza delle persone, ed ai diritti del cittadino e dello Stato.

A questi tre ordini, cioè a quelli della *sussistenza*, dell'*istruzione* e della *sicurezza civica*, si possono ridurre le classi principali dei diritti pubblici risguardanti il cittadino, ossia le parti massime del *Diritto pubblico civico*.

II.

L'ordine pubblico della *ragione di Stato* riguarda propriamente il complesso delle leggi fondate sui rapporti reali delle cose per armonizzare e conservare le parti diverse dello Stato prese in complesso, in relazione al fine unico e comune della formazione e conservazione dei corpi politici contemplati nella loro individua unità. La scienza di quest'ordine si può dividere in *ragione di Stato*:

1.° *Organizzatrice dello Stato*, la quale tratta dello stabilimento e delle competenze dei diversi corpi pubblici e delle classi diverse delle società; e così per esempio:

a) Dell'organizzazione e dell'ordine pubblico delle società, tanto in relazione alle funzioni sociali, quanto in relazione ad un determinato

luogo occupato da un corpo politico; per cui nascono le idee di *territorio*, di *sovranità territoriale*, di *domicilio*, di *patria locale*, di *abitazione*, di *naturalizzazione*, di *forensità*, ec.

b) Dell'organizzazione, distribuzione, competenze e connessioni delle magistrature politiche, militari, civili, in relazione alla natura dello Stato, ed all'azione complessa che debbono avere per ottenere l'intento della cosa pubblica (1).

c) Delle attribuzioni politiche alle diverse classi dei proprietarii, dei trafficanti, degli artigiani, e della rispettiva preponderanza che ad ognuna regolarmente conviene attribuire, in vista sì dei rapporti essenziali della cosa pubblica, che della necessaria posizione permanente dello Stato.

2.° *Conservatrice dell'organizzazione dello Stato.* In questa si considera la conservazione diretta, cioè quella che deriva dall'unione e dall'ordine delle parti costituenti, in quanto risulta dal complesso e dall'azione simultanea dei membri. Essa corrisponde alla conservazione dell'individuo, fatta col cibo e col regime salutare. La ragione di Stato relativa alle offese viene compresa nell'*ordine tutelare* propriamente detto. Alla *ragione di Stato conservatrice* appartiene:

a) L'ordine politico ed economico della riproduzione della specie, quello dei matrimonii e della podestà domestica, giusta i rapporti politici del fine della cosa pubblica.

b) L'ordine della distribuzione della popolazione, e la corrispondenza di lei sopra un dato territorio; nel che si comprende l'ordine delle colonie.

c) L'ordine risguardante le emigrazioni dei cittadini, e la separazione di una parte della società in casi autorizzati dal pubblico Diritto.

d) L'ordine di attemperare i sacrifizii necessarii d'una classe di uno Stato in conflitto con un'altra, in guisa che ne risulti sempre il massimo di bene e il minimo di male per la cosa pubblica e pei privati.

3.° *Economica dello Stato*, la quale riguarda propriamente il dominio eminente della società e l'amministrazione dei beni pubblici giusta il fine della salute e del miglior essere del *tutto*. Questa abbraccia:

a) L'ordine necessario di ragione dell'occupazione, del possesso e dell'amministrazione dei Demanii.

---

(1) Fra queste merita una speciale e precipua considerazione l'organizzazione e le attribuzioni delle Municipalità, l'importanza e le relazioni delle quali non sono state fino al giorno d'oggi nè ben conosciute, nè comprese a dovere.

b) L'ordine di ragione per autorizzare tanto in genere, quanto in ispecie e quantità, le pubbliche imposizioni, i principii della ripartizione sopra le classi e sopra gl' individui dello Stato, la loro percezione, quello d'imporre e di risarcire i sacrifizii o i danni dei privati per le cose di Stato, come, a cagion d'esempio, quelli che soffrono per rappresaglie, per una speciale posizione o pericolo locale.

c) La regola dell'amministrazione delle pubbliche entrate, l'esercizio del diritto inalienabile della nazione di vegliare sulla versione loro, e tutti i mezzi che ne derivano.

4.° *Morale dello Stato*, la quale propriamente riguarda la moralità politica di una società presa in complesso. Per *moralità* s'intende la capacità di conformare, mercè l'intelligenza, ossia mediante la cognizione delle cose, le proprie azioni all'ordine. La *moralità pubblica civica* riguarda propriamente l'ordine delle cognizioni pubbliche scambievoli interessanti i cittadini in società. La *moralità pubblica dello Stato* versa poi sulle cognizioni e sui motivi di quelle azioni che appartengono al benessere della personalità intera della società, ossia dello Stato. Questa abbraccia:

a) La teoria delle leggi naturali dell'opinione pubblica patriottica, e delle conseguenze che ne derivano.

b) Quella delle virtù dello Stato; come, per esempio, dell'onore, dell'amor della patria, ec.

c) Quella dell'influenza delle opinioni e delle passioni naturali o fattizie degli uomini nelle diverse età e nei diversi gradi d'incivilimento, e giusta le circostanze diverse, in quanto possono giovare o nuocere al bene dello Stato.

d) E dopo tutto questo la teoria dei mezzi per far servire tutte le annoverate molle alla prosperità dello Stato, giusta i rapporti necessarii del fine unico dei corpi politici.

5.° La *tutelare dello Stato*, la quale riguarda la difesa sì interna che esterna dello Stato; e però abbraccia:

a) Il sistema dei principii e dei mezzi onde difendere la libertà pubblica dello Stato contro l'usurpazione di qualunque genere, di qualunque persona, classe, corpo o autorità dell'interno dello Stato.

b) Il sistema dei principii o dei mezzi per difendere il corpo dello Stato, la sua costituzione e indipendenza, e i suoi diritti contro gli attentati o la violenza derivanti dall' estero.

6.° La *riformatrice* o *innovatrice delle cose pubbliche dello Stato*, la quale, come si vede, è generale, e può riguardare tutti i rami an-

tecedenti. Essa però ha le sue norme ed i suoi principii certi, derivanti dall'ordine necessario delle cose; e si appoggia:

a) Sulla teoria delle innovazioni necessarie che il tempo apporta nello sviluppamento morale e politico delle generazioni umane.

b) Sulle mutazioni delle relazioni esterne, indotte dalle vicende d'ingrandimento o di decadenza, di aumento o di decremento delle forze artificiali degli Stati esteri, coi quali la nazione trovar si debba in relazione.

Dopo la discussione e l'analisi di tutti gli oggetti di questo prospetto sorge la metafisica del *Diritto politico interno*, che forma la prima parte della dottrina propria del *Diritto pubblico.*

Quantunque in parte abbiamo in sostanza assorbito anche gli oggetti spettanti al *Diritto delle genti*, in quanto direttamente affettano il benessere di una nazione indipendente; tuttavia sarà convenevole vedere il prospetto unito di questa scienza tanto in generale quanto in particolare (il che è quello che a noi importa nella nostra situazione) fra le nazioni agricole e commerciali.

Due generali osservazioni io premetto, le quali nello stato presente della scienza del *Diritto pubblico* credo necessarie per trattare a dovere il *Diritto delle genti.* Tutti quei Pubblicisti, i quali non pensarono che ogni classe possibile di diritti e di doveri altro essere non può, se non un risultato necessario dei rapporti reali delle cose, e che per conseguenza ogni diritto e dovere conviene trarlo dalla natura delle relazioni proprie di ogni sfera, e non mai fare delle pretese applicazioni, le quali a rigor di termine sono prive di senso, si sono fatto lecito, per una male intesa filantropia, di trasportare senza distinzione alle relazioni esterne i doveri e i diritti che non si possono verificare che nell'interno della società. Ma cangiando relazioni, ossia il fondamento reale dei rapporti, le applicazioni e le illazioni divengono necessariamente incompetenti, e ad altro non servono che a somministrare pretesto d'indebite querele fra le nazioni.

L'altra osservazione poi si è, che conviene ben distinguere le *disposizioni* che si possono prendere nell'interno di uno Stato, in vista delle relazioni estere (come, per esempio, l'introdurre e far fiorire le arti e le scienze per pareggiare le forze di una nazione con un'altra), dal *Diritto delle genti* propriamente tale. Non ogni azione o regola, la quale viene determinata dal motivo delle relazioni estere, ossia di una nazione con un'altra, si può riferire al *Diritto delle genti* propriamente tale; ma solamente riferir vi si possono quelle cose ed azioni di una società e de' suoi membri, le quali affettano direttamente l'entità stessa delle *comu-*

nicazioni reali e *di fatto* fra nazione e nazione. In forza di quella indipendenza che è propria di ogni nazione, ognuna è padrona, in vista di non riportar danno, o di migliorare la sua sorte senza ledere l'altrui indipendenza, di fare entro il proprio seno quello che stima meglio, benchè abbia in mira di non essere inferiore di condizione ad una nazione estera, o qualche altro simile motivo.

DELLA
SCIENZA DEL DIRITTO DELLE GENTI.

Ritenute queste osservazioni, ecco il prospetto unito delle principali materie della scienza del *Diritto delle genti*. Questa si può dividere in due parti; cioè:

Primo. *Diritto delle genti generale.*

Secondo. *Diritto delle genti speciale alle società agricole e commerciali.*

I.

Il *Diritto delle genti generale* si può restringere ai seguenti principali capi; cioè:

1.° Dell'ordine morale di natura in conseguenza degli attributi naturali delle nazioni, fatta astrazione dal loro genere di vita, e contemplate in una guisa comparativa.

2.° Dell'ordine morale di natura risguardante le convenzioni fra le nazioni medesime in generale.

3.° Dell'ordine morale di natura risguardante le comunicazioni pacifiche, indipendentemente da ogni convenzione, in forza di sole viste generali.

4.° Dell' ordine morale di natura concernente lo stato e l'esercizio della guerra fra le nazioni, fatta astrazione dal genere di vita e dagli stabilimenti di qualsiasi genere, e in forza di sole viste generali.

Questa parte generale viene assorbita nel trattato del *Diritto pubblico generale.* La natura del metodo da me proposto esige di riguardare successivamente lo stesso oggetto da diversi punti più o meno rimoti di prospettiva; ma di esaminarlo sempre intero, a somiglianza di una città o di un giardino che si vegga dall' alto d'una montagna, e poi via via da una situazione meno rimota; avvertendo sempre di non dimenticar mai d'abbracciare e di por mente a tutto intero il prospetto che presenta, e di separare sempre il complesso intero dai risultati.

II.

Il *Diritto delle genti* speciale alle nazioni agricole, ossia alle potenze territoriali. Questo si può dividere nei seguenti trattati:

1.° Dei principii e delle leggi di Diritto fra le nazioni suddette, risguardanti i rapporti che cadono sullo Stato ossia sulla esistenza politica d'una nazione. Questo abbraccia, per esempio, le leggi di ordine risguardanti:

a) I rapporti di quella che chiamasi *protezione*, e quella che nel Diritto Germanico denominasi *avvocazìa* di uno Stato sopra di un altro.

b) I rapporti d'una nazione verso di un'altra nel caso di turbolenze interne.

c) I rapporti d'una nazione che si assoggetta a tributo, o fa una dedizione condizionata.

2.° Dei principii e delle leggi di Diritto fra le nazioni suddette, risguardanti i rapporti territoriali; il che abbraccia una moltitudine di oggetti che possono interessare le comunicazioni fra le nazioni non solamente nel suolo da loro occupato in un dato luogo dominante, ma quegli eziandio che appellansi *stabilimenti coloniali e commerciali*; e però abbraccia, per esempio:

a) L'ordine, il titolo ed i rapporti dei possessi territoriali nella estensione suddetta, sì per il pubblico che pei privati.

b) Tutta la materia dei confini sì di terra che d'acqua, e quindi dei fiumi, dei littorali marittimi; e perciò di tutte le alluvioni, delle altre mutazioni che ne derivano, dei diritti di presa, di transito, di ricovero, di avvicinamento, ec.

3.° Dei principii e delle leggi di ordine, risguardanti i rapporti economici; il che comprende:

a) I principii e le regole di reciprocazione fra due nazioni in materia di successioni, di abilitazioni, di possessi, e di altri atti civili risguardanti il dominio delle cose a pro dei rispettivi membri delle nazioni.

b) I rapporti commerciali propriamente detti, sì di terra che di mare, tanto necessarii quanto volontarii, e tutte le connessioni che traggono seco.

4.° Dei principii e delle regole di ordine, risguardanti la dignità o l'estimazione fra le nazioni; il che abbraccia:

a) Tutti i principii di dovere e di diritto del rispetto reale che debbonsi le nazioni scambievolmente in generale.

b) Tutte le massime generali relative alle significazioni di rispetto ai Capi ed agl' Inviati delle nazioni, ed ai titoli di onore; e la materia

delle preminenze e del cerimoniale in generale, senza entrare però in quello che è di pura istituzione positiva, il che appartiene al *Diritto pubblico positivo.*

5.° Dei principii e delle regole di ordine, risguardanti le comunicazioni ministeriali ed ufficiali tra le nazioni; il che comprende:

a) Tutte le prove ed il valore della legittimazione delle persone pubbliche, le quali da una s'inviano ad un'altra nazione, incominciando dagli ambasciatori, e discendendo fino ai corrieri di Stato.

b) Tutta la materia dei rapporti personali e reali dell'immunità, della condotta e del rispettivo trattamento d'ogni specie d'Inviati ministeriali sì ordinarii che straordinarii.

6.° Dei principii e delle leggi di Diritto fra le nazioni, risguardanti i rapporti di tutela esterna. Questa materia si può estendere a tutti gli oggetti possibili interessanti le comunicazioni sì necessarie che volontarie fra le nazioni. Ciò nullameno questi rapporti si possono ridurre a tre classi principali; cioè:

Prima Classe. Dei rapporti di tutela, e dei diritti e doveri compatibili collo stato di pace fra le nazioni suddette.

Seconda classe. Dei rapporti di tutela per interrompere lo stato di pace, e far la guerra; e del modo di esercitarla fra le nazioni suddette.

Terza classe. Dei rapporti di tutela per finire la guerra, e ristabilire la pace fra le dette nazioni.

Alla prima classe appartengono tutti i principii di ordine:

a) In materia di sanità fra le nazioni; come, a cagion d'esempio, pei morbi epidemici sia fra gli uomini, sia fra le bestie, ossia le epizoozie; e le corrispondenze reciproche sopra quest'oggetto.

b) In materia di tranquillità interna degli Stati rispettivi; come, ad esempio, pei vagabondi, pei male intenzionati, pei fuggitivi degli altri Stati, e le reciprocazioni per la consegna dei delinquenti.

c) In materia di debiti reali, danni dati, o di offese di qualunque genere sofferte; e quindi le proteste, le negoziazioni e le mediazioni amichevoli, i compromessi, i sequestri per ottenere un risarcimento, per evitare un danno imminente, o per definire senza guerra qualunque controversia appartenente alla conservazione o reintegrazione di qualsiasi diritto.

d) Tutti i doveri di soccorso, di mediazione, e tutti gli atti risguardanti l'indennità d'una nazione alleata o protetta da un'altra o per formale trattato, o per ufficio dovuto, autorizzato anche per semplice Diritto naturale verso di un popolo amico. Qui cadono le teorie delle al-

leanze a tempo, delle confederazioni permanenti, dell' ingrandimento per successioni.

Alla seconda classe appartengono tutti i principii e le regole di ordine spettanti alle cose della guerra esterna fra le nazioni agricole e commerciali; e si tratta:

a) Delle cagioni legittime, dello scopo, delle appartenenze, dell'estensione del diritto di far la guerra fra le dette nazioni. Nelle cagioni si comprende tanto la causa propria, quanto quella degli alleati, e di chi può con diritto essere da noi soccorso.

b) Dei rapporti che in istato di guerra nascono tanto collo Stato nemico e coi particolari di quello, quanto coi socii rispettivi pure in istato di guerra.

c) Dei rapporti colle nazioni neutrali in tempo di guerra.

d) Dei rapporti d' ordine risguardanti la maniera di far la guerra.

e) Dei rapporti d' ordine risguardanti le convenzioni fatte per la guerra, o durante la guerra, fra i popoli belligeranti.

f) Dei rapporti d' ordine circa gli effetti prodotti dalla guerra.

Alla terza classe spettano tutti i principii e le regole d' ordine, risguardanti l' apertura, la discussione, la conchiusione e l' esecuzione dei trattati di pace; e però abbraccia:

a) I principii d' ordine risguardanti i titoli, la competenza e le facoltà delle persone che possono chiedere od interporsi per la pace.

b) L'ordine di ragione per trattare la pace fra più socii di guerra.

c) L'ordine di ragione, risguardante la maniera di trattare la pace.

d) La conchiusione delle ratifiche e della pubblicazione della pace.

e) La esecuzione delle condizioni conchiuse nei trattati di pace.

f) I principii di ragione ed i canoni per giudicare del valore e per interpretare i trattati di pace, ed altri trattati pubblici in generale.

Questo è in succinto il prospetto dei principali oggetti compresi nel *Diritto pubblico naturale*, giusta l' ampiezza della definizione addotta (§ 4). Io debbo di nuovo rammentare, che siccome i rapporti tanto dell'ordine teoretico, quanto dell' ordine pratico, concorrono a rendere necessarii certi atti, certe omissioni e certe cautele sì nell' interno che nell' esterno delle società; così dimenticar non conviene di contemplare e di valutare tutti questi rapporti per dirigere la condotta pubblica degli Stati.

Ciò mi conduce ad un' altra riflessione risguardante la maniera generale di esporre tutta la scienza del *Diritto pubblico naturale*. Per trattare convenientemente tutti gli oggetti proposti è d'uopo osservare, che

se nell' ordine dell' invenzione ogni diritto e dovere, che risulta dalle diverse relazioni enunciate, si volesse esporre giusta il suo *titolo speciale*, cioè giusta la *materia* e l'*oggetto* a cui si riferisce, si avrebbe una compilazione, non mai un sistema. Tal è non pertanto l'uso comune di tutti i trattati. L'incongruenza e gl'inconvenienti di questo metodo si sentono ad ogni momento, non tanto perchè il corpo della scienza manca di quella unità sistematica, da cui solo a buon diritto ripeter può il titolo di *scienza*, quanto perchè ogni argomento trattato a quel modo rassomiglia ad un frammento, a cui mancar deve per necessità quella dimostrazione, la quale risulta unicamente dal principio segreto soppresso che anima e lega tutte le parti della scienza.

Invece si doveva considerare che quello il quale forma la giustizia e la bontà di una regola o di una legge qualunque, consiste veramente nella giustizia e bontà dello scopo a cui tende, e nella sua convenienza necessaria collo scopo medesimo. Egli è pur certo che un sistema di ordine tragge la sua verità ed utilità dalla *convenienza* dei mezzi col fine. Ma l'ordine in astratto in atto pratico non può esistere: può esistere soltanto quella serie concreta di cose, e quella tale loro maniera di essere, da cui risulta poi l'unità sistematica dell'ordine medesimo. Convien dunque render reale questa nozione, cioè tradurla nel suo vero significato. Traducendola si risolve ad esprimere, che tutti i diritti e i doveri particolari in tanto riescono tali, in quanto sono mezzi a conseguire uno scopo inteso. Da questa semplicissima e notoria osservazione si avrebbe dedotto, che il loro *titolo dimostrativo* deve adunque essere desunto non dalla specie dell' oggetto sul quale essi versano o statuiscono, ma bensì dalla loro *convenienza* ed *efficacia* ad ottenere lo scopo legittimo a cui sono rivolti.

Fissato questo punto, ne veniva che la distribuzione e la connessione delle ricerche non doveva più esser fatta secondo le materie sulle quali statuisce la legge; ma bensì giusta l' ordine della generazione logica dei diritti e dei doveri, e giusta i gradi di prossimità o lontananza nelle funzioni loro di mezzi subordinati ad un determinato intento.

Allora solamente e veramente sorge la verità, la connessione e la certezza; allora ogni legge o diritto o dovere viene compreso nella sua debita forza ed estensione, mentre si vede ch' egli non è fondato sui rapporti angusti dell' oggetto materiale, ma deriva e viene avvalorato dalla catena dell' ordine sistematico, e collocato nel suo ordine conveniente.

Dall' altra parte con questa economia si ottiene il massimo di lumi col minimo possibile di studio; il massimo di direzione col minimo pos-

sibile di leggi. La veduta sistematica dei motivi giustificanti racchiude virtualmente tutte le disposizioni acconce all'uopo, e supplisce ancora per quei casi che non furono espressamente enunciati; altro non mancando a far ciò, che trarre un corollario, ed applicarlo ai bisogni pratici. Sarà sempre una stravaganza il volere far uso dello spirito della legge naturale là dove il suo spirito si nasconde; e sempre si nasconde, quando nel trattare le cose non si osservi la generazione logica suddetta.

Venendo ora al proposito dei diversi rapporti pubblici sopra distinti, dico che i risultati i quali possono riguardarli (cioè i diritti, i doveri e le leggi che spettano a questo tal ordine di rapporti) debbono essere dedotti ed espressi a tenore che le osservazioni, le quali si andranno di mano in mano facendo nelle graduate prospettive sui mezzi di conservare e perfezionare le società, ne somministreranno l'occasione. Ciò fatto, tali risultati si potranno classificare e radunare a norma del titolo e dell'indole loro, cioè o giusta le cose o giusta le persone a cui variamente si riferiscono, o finalmente giusta la maniera medesima colla quale vi si riferiscono.

§ 50. *Dell' arte sociale sottomessa a principii certi.*

Premesso tutto questo, non sarà difficile il passare alle regole che formar debbono l'*arte sociale naturale* in qualunque aspetto e per qualsiasi ramo d'affari. Il miglior Codice di ragione si trova, per dir così, già preparato nella teoria; le regole direttrici risultano dalle competenti premesse, e nel luogo loro proprio. Il genio legislativo ha sotto lo sguardo tutto il modello della giustizia e dell'utilità canonizzato dall'oracolo imperioso della natura, e proclamato dall'evidenza della ragione. Ei vede come il bene e il giusto possano praticamente esistere; come i Governi si debbano ordinare e succedere; come gli uomini si possano condurre e migliorare, senza tentare inutilmente, e con danno, d'infrangere la catena delle cose. Egli si rallegra di non aver più arbitrii per avventurare con viste imperfette e staccate il benessere e i diritti degli uomini. E se nei tempi andati si credeva lecito di proporre qualche provvidenza come utile o vantaggiosa, ora si vede in obbligo di comandarla come giusta e doverosa. Ecco gli effetti immediati che risultano dalla buona maniera di trattare il Diritto pubblico.

§ 51. *Distanza fra il Diritto pubblico e la Legislazione.*

Avvi però ancora una grande distanza fra la Legislazione ed il Diritto pubblico. Questo somministra i materiali ed un modello; quella li

pone in opera giusta il modello medesimo. Ma il porre in opera questi materiali esige una moltitudine di più speciali e subalterni mezzi non contemplati nel Diritto pubblico, i quali formano la *perizia legislativa*, nutrice unica delle buone ed opportune leggi umane. In qualunque arte che cada anche sotto i sensi, comunque spiegata coi più minuti precetti, rimane sempre una certa distanza fra la pratica teoretica, e la pratica concreta ed effettiva. Nell' arte della pubblica felicità e giustizia tocca al legislatore il riempiere questo intervallo con un altro ordine specialissimo e pratico di cose, le quali l' espositore del Diritto pubblico non potrebbe mai additare senza eccedere le competenze della scienza esposta anche nella maniera più estesa.

L' indole di questo scritto, e la natura dei dati di cui qui possiamo far uso, non mi permette che questi cenni generali. L' esposizione effettiva del piano mi darà campo di chiarire e specificare vie più questo soggetto.

ARTICOLO VI.

Motivi pei quali si è qui ragionato più del metodo, che del soggetto del Diritto pubblico.

Ciò basti sulla *maniera* in generale di trattare la scienza del pubblico Diritto. Io non credo d'essere censurato, se intorno a questo argomento mi sono trattenuto assai più che sull' accennare le *materie* che formano il soggetto della dottrina.

§ 52. *Primo motivo.*

Chiunque comprende che cosa importi un complesso di nozioni *direttrici*, scorge di leggieri ch'io mancherei al dovere dettatomi dalle competenze proprie di un prospetto ragionato di tali nozioni, se trascurassi di additare più specialmente il metodo il più acconcio, come cosa che è di spettanza speciale di simili prospetti. Loro ufficio si è di esporre i têmi delle ricerche, e come debbano essere ordinati, e il *perchè* debbano essere ordinati piuttosto d' una maniera che d' un'altra : per lo contrario è dovere dello scrittore, che espone le dottrine, di eseguire l'opera a dirittura, e di far vedere col fatto il metodo che doveva essere osservato. Ciò posto, siccome le materie sulle quali versar deve la dottrina dovranno essere svolte e dimostrate nell' eseguire il Trattato progettato, così in un prospetto di nozioni direttrici basta annunziarne il têma e l' ordine successivo. Per lo contrario siccome la maniera di trattarle do-

vrà essere eseguita senza dimostrare il *perchè* ciò si eseguisca in una guisa più che in un'altra; e siccome dalla buona o cattiva maniera dipende il buono o cattivo esito della scienza medesima, e il frutto che deve recare; così è indispensabile il dimostrare questo *perchè* nel piano ragionato delle *nozioni direttrici*, le quali senza ciò non sarebbero nè punto nè poco direttrici.

§ 53. *Secondo motivo.*

Nel caso presente si tratta d'una incombenza ancor più stringente. Dipende dalla esatta e bastantemente estesa trattazione di questa parte il compiere con buon successo il divisamento di sottomettere tutta la Politica ai principii rigorosi di Diritto. Per mezzo solo di lei si ordisce quell'indissolubile complesso di fatti primordiali atti a formare l'unione proposta. Essi pongono sott'occhio il fondo insieme unito e variato della natura, sul quale possono operare tutte quelle legislazioni che si propongono di trattare la felicità pubblica non colle speculazioni incomplete, ma con quelle della convenienza pratica; di fare non gli uomini pei Governi, ma bensì i Governi per gli uomini.

§ 54. *Terzo motivo.*

È necessario finalmente rammentare, che tutte le scienze si danno mano scambievolmente; e niuna forse ve n'ha, in cui maggiore debba sentirsene l'alleanza, quanto in quella del diritto e dell'utilità sociale. Tornerebbe quindi a massima imperfezione il trattare le cose in modo che non si scorgessero, almeno all'ingrosso, i confini delle provincie finitime; ed anzi, dicasi di più, la scienza mancando di questi nessi, e di questa coerenza di confini ad ogni intorno dello spazio suo, mancherebbe del suo vero potere dimostrativo. Dire che le scienze si danno mano scambievolmente, egli è dire lo stesso che tutte le *verità* sono scambievolmente *connesse*. Ma ciò significa, che molte traggono la loro forza da altre, e che finalmente il sistema intero riposa su certe basi primitive, cui non è possibile oltrepassare, e sulle quali lo spirito si deve finalmente acquietare.

Egli è dunque mestieri di estendere la trattazione in guisa che gli estremi, cui percorrete, vengano raccomandati ad altri estremi finitimi delle scienze a voi note. Conoscendone voi i rapporti di connessione, ed i confini che ne risultano, non vi rimane più dubbio sulla solidità dei vincoli che legano il corpo intero della scienza da voi trattata colle altre. Allora altro a voi non rimane, che percorrere il campo intero della

scienza medesima; e la serie delle verità che scoprite, costituenti il sistema di quella tale scienza, va in ultimo a far parte col gran sistema universale dello scibile.

ARTICOLO VII.

Dello stile.

§ 55. *Oggetto di questo articolo.*

Nulla che appartenga a precetti comuni rettorici, risguardanti lo stile filosofico in generale, io dirò in questo articolo; ma solamente prenderò di mira una condizione di lui, la quale è rigorosamente logica, perchè contribuisce assaissimo a far conoscere esattamente la verità.

§ 56. *Ogni scienza ed ogni parte della stessa può richiedere uno stile diverso.*

Come ogni scienza ha la sua logica particolare, determinata dalla natura delle verità di *fatto* o di *riflessione* che si ricercano; dall'indole dei materiali più o meno semplici, più o meno vicini alla storia, che s'impiegano; dalla situazione più o meno legata, più o meno subordinata alle altre scienze anteriori o concomitanti del soggetto che si tratta: così ogni scienza ha pure il suo *stile proprio*, che viene determinato dalla diversa maniera di vedere le cose che colle parole si vogliono manifestare.

Dicasi di più: in ogni parte d'una stessa scienza può accadere che sia talmente necessario d'usare uno stile diverso da quello di cui si è fatto uso nelle altre parti, che volendo altrimenti adoperare, si violino le competenze logiche del discorso, e si producano errori e confusioni. Io non parlo della proprietà dei vocaboli, dell'aggiustatezza delle frasi, dell'ordine della sintassi, della distribuzione dei concetti, della deduzione dei ragionamenti; attesochè tutte queste condizioni debbonsi adempiere in ogni parte ed in ogni corpo delle scienze. Io parlo delle forme, delle tinte, e dell'aggrupparsi, dirò così, delle idee: le quali cose, poste anche tutte le annoverate condizioni, nelle diverse parti del medesimo trattato debbono talvolta fra di loro variare così, che l'aspetto più vistoso dello stile comparisca come lavoro di penne differenti. Io mi spiego.

§ 57. *Maniere più o meno astratte e compatte di stile, adattate alle diverse prospettive dello stesso soggetto.*

Sopra abbiamo veduto le diverse prospettive più o meno generali, colle quali debb'essere esposta la scienza dei fatti naturali ad uso del

Diritto pubblico (§ 19 al 25). Ora mi si risponda: l'espressione esterna deve o no corrispondere al concetto attuale della mente? Se vi deve corrispondere, dunque lo stile dovrà da prima essere astratto, generale, compatto, rimoto dalla comune e più sensibile maniera di comprendere le cose; e per conseguenza dovrà a molti riuscire oscuro, difficile, straordinario, anche ad onta che le leggi tutte dell'arte dello scrivere sieno perfettamente osservate.

Comunque possa essere bene illuminata la faccia di un giardino, essa in una grande distanza sembrerà sempre confusa allo spettatore il meglio situato e il meglio istrutto da un compagno, già prima informato, che a lui le diverse parti ne addita. Appressatelo: ei vedrà più chiaro, vedrà senza difficoltà, e vedrà anche da sè stesso. Lo scrittore della scienza del Diritto pubblico è uno storico che a mano a mano rende conto di quello ch'egli vede, e di quello che veder debbono gli altri collocati com'egli a diverse distanze dal suo soggetto. Ei non può prescindere dal rimirare successivamente le cose giusta le distanze indicate, perchè i bisogni della mente umana e l'indole del suo soggetto a lui impongono tale dovere (§ 30 al 46).

Or mi si dica: a cinquecento passi, per esempio, l'aspetto degli alberi diversi del giardino figurato può egli essere così chiaro come a cinquanta? e quello a cinquanta può esser egli così distinto e particolarizzato come quello veduto a cinque? Ora lo spettatore deve raccontar fedelmente quello ch'ei vede ad ogni distanza, e come il vegga. Egli importa che non accresca o diminuisca l'aspetto dell'impressione, perchè altrimenti smentirebbe le leggi dell'ottica, e da'suoi fatti si dedurrebbero erronee conseguenze.

E qui parlando dello stile, è chiaro che radunando le diverse descrizioni cui fa a varie distanze della medesima cosa, si troverà nella prima un prospetto generale e ristretto, in cui tutti gli alberi del giardino saranno, dirò così, affollati in grandi masse, senza che intervenga l'idea delle loro differenze e particolarità; talmentechè nella fantasia di chi ascolta non isveglierassi che una rapida, ristretta e generale imagine dell'aspetto del giardino. Quindi lo stile dovrà apparire compatto, confuso, e tratteggiato, dirò così, con semplici sfumature.

§ 58. *Necessità di adattare lo stile all'indole diversa delle prospettive.*

Se in questo punto di prospettiva il narratore volesse supplire con caratteri più chiari e visibili, proprii d'un punto di vista più vicino, che

cosa farebbe egli? Ei sostituirebbe i fenomeni visuali di un ordine a quelli di un altro; e i risultati ottici competenti al punto di vista più remoto verrebbero confusi con quelli che sono proprii del più vicino. Quali sarebbero allora le conseguenze ottiche, e quali le regole che ne deriverebbero? Ciascheduno il vede, senza bisogno di accennarlo. Dunque la verità esige di stare rigorosamente entro i confini d'ogni punto della prospettiva; di scrivere e di parlare giusta l'aspetto competente ad ogni punto di vista; e di far avvertire, ogni volta che si procede oltre, il passaggio che fassi, e il nuovo e più distinto aspetto che si affaccia alla mente.

Da ciò ne viene, che lo stile deve necessariamente cangiare dal canto delle forme, delle tinte e dell'aggruppamento delle idee, a proporzione che il trattato s'innoltra a più speciali considerazioni. Più chiaro, più vivo, più variato, più diradato diviene l'aspetto delle cose; e però lo stile, che lo manifesta, contrae tutte queste qualità in maniera, che più agevole e più soddisfacente ne riesce l'effetto. Da ciò ne viene altresì, che le ripetizioni non di *dettaglio*, ma di *soggetto*, sono inevitabili. Ma per non ripetere converrebbe vedere tutto distinto lo stato delle cose a primo colpo d'occhio, e però cangiare o la natura degli oggetti, o quella dell'uomo (§ 30 e 31).

Io potrei a rigor filosofico dimostrare la verità delle osservazioni e la necessità dei precetti sovra allegati col mezzo di un esame analitico su l'origine, la natura, il valore e l'uso delle idee generali; ma simil lavoro mi divertirebbe soverchiamente dal mio assunto. Agl'intendenti basti il sin qui detto.

CAPO III.

DEL DIRITTO PUBBLICO, VOLGARMENTE DETTO POSITIVO.

§ 59. *Soggetto del Diritto pubblico positivo.*

Tutto il sin qui detto riguarda il solo *Diritto pubblico naturale*, studiato tanto in astratto, quanto in concreto; tanto ne' suoi principii, quanto nelle sue applicazioni. Altri oggetti però sussidiarii ne compiscono lo studio. Tale è quello di quei fatti d'instituzione che furono chiamati col nome di *Diritto pubblico positivo*. Esso racchiude quegli stabilimenti politici, sieno interni, sieno esterni, i quali derivano dalla volontà degli uomini che reggono le civili società. Per tal motivo le costituzioni di fatto degli Stati, e le leggi emanate risguardanti l'amministrazione pubblica, furono denominate *Diritto pubblico positivo* o *conven-*

zionale. Del pari le relazioni diplomatiche, commerciali, guerriere e pacifiche fra nazione e nazione, fondate sulle convenzioni, acquistarono il nome di *Diritto delle genti positivo* o *convenzionale.*

§ 60. *Egli è propriamente parte della storia politica delle civili società.*

Se tali stabilimenti ed atti pubblici fossero stati e fossero sempre conformi all'ordine di ragione, ossia se altro non fossero che una genuina applicazione del *Diritto naturale pubblico* a' detti affari, in tal caso l'opera degli uomini altro non sarebbe che lo stesso *Diritto naturale pubblico*, in quanto è sanzionato o pattuito dall'umana volontà. Ma siccome il bene e il male, il giusto e l'ingiusto si trovano alla rinfusa mescolati nelle emanazioni della volontà degli uomini; così chiunque non ama di confondere il puro fatto col diritto, l'errore colla verità, la giustizia colla ingiuria, non onorerà mai la collezione di tali cose positive col nome di *Diritto*, ma le riguarderà solamente come parte della *storia positiva delle civili società;* tanto più ch'esse si cambiano a norma dei capricci degli uomini e delle vicende della fortuna.

§ 61. *Utilità che trar se ne potrebbe, quando si potesse compilarla a dovere.*

Non dovrebbe però essere senza utilità nella scienza del *Diritto pubblico di ragione* lo studio di questa parte positiva, quando si potesse compilarla a dovere. Anzi dagli esempii del bene e del male che s'incontrano, specialmente se vengano autenticati da una ripetuta esperienza, si traggono confermazioni speciali e positive dell'utilità annessa all'osservanza dei giusti dettami del *Diritto pubblico naturale*, e del nocumento derivante dalle violazioni di lui.

Ma per discevérare sicuramente il retto dal tòrto, per apprezzare ogni cosa giusta il suo valore, e cogliere i rapporti di derivazione e d'influenza, fa d'uopo che preceda l'esposizione del sistema di ragione pubblica naturale.

Al lume di tale sistema (quando la storia scritta offra il complesso di tutte le circostanze necessarie, ossia que' dati pei quali si possono veramente calcolare le cagioni e gli effetti dei fenomeni politici), al lume solo, dissi, di tale sistema si può tentare un esame critico delle cagioni che influirono sulla nascita, sull'ingrandimento, sulla decadenza, sulle vicende delle repubbliche e degl'imperii: si possono eziandio bilanciare i vantaggi e gli svantaggi di tutti quegli Stati, i quali sebbene o per una

disastrosa grandezza, o per un eroismo straordinario non levarono grido di celebrità negli annali del genere umano; tuttavia poterono godere di una più solida e tranquilla felicità, la quale se non ha il facile e spesso funesto merito d'essere ammirata, ha quello più utile di poter essere imitata.

§ 62. *Mancano i fondamenti congrui del Diritto pubblico positivo universale.*

Ma qual'è quella storia, la quale tanto pei motivi di sua credibilità, quanto per la maniera della sua estensione, ci offra il complesso di que' dati che sono necessarii all'esame di cui parliamo? Se si ponga attenzione alle *origini* degli Stati, altre sono assolutamente nascoste nelle tenebre di un'antichità oscurissima, di cui non esiste memoria alcuna; altre involte nel velo fantastico di favole foggiate a piacere d'una superstiziosa ignoranza, o d'un male inteso orgoglio nazionale; altre finalmente sono incertissime pei dispareri di chi a noi ne tramandò la memoria.

Se parliamo dei *progressi*, altri ci vengono dipinti per un profilo imperfetto, e non mai soddisfacente ad una teoria sistematica e politica di fatti; altri vengono assolutamente soppressi, per non lasciarci vedere che una folla d'ingiurie recate al genere umano dall'ambizione e dalla ingordigia. Pochissimi tratti di tempo trovarono narratori degni di stima e di attenzione per la scienza della cosa pubblica.

§ 63. *A che riducasi il Diritto pubblico positivo.*

A qual cosa dunque siamo costretti a limitarci? All'esame di qualche particolare instituzione, di qualche legge, di qualche trattato, di qualche uso; ma a guisa di tanti staccati frammenti, dei quali non rilevando il nesso, non possiamo veramente apprezzare nè la vera derivazione, nè il vero valore, nè la piena reale influenza. È dunque necessario che supplisca una storia *razionale* tratta dalle leggi generali dell'uomo e della natura, non obbliando di porre in conto le diversità che influir debbono nei diversi punti del globo e nei diversi periodi dell'incivilimento. Allora que' pochi fatti concludenti ed autentici, che a rari intervalli s'incontrano nella storia scritta, si legano alla storia razionale, per confermarne i grandi e più generali risultati. Nel rimanente poi il pubblicista è costretto ad imitare il giureconsulto, il quale fra due particolari litiganti esamina o un documento di contratto o d'ultima volontà, che poi viene abolito. Se diffatti i rapporti positivi si creano e si distruggono a piacere dei contraenti, qual altro valore dar si può agli atti pubblici,

che formano il corpo di quello che chiamasi *Diritto pubblico positivo?* Da ciò ne viene, che al variar de' tempi questa parte positiva deve variare, per tener conto solamente dell' ultimo e vigente sistema di cose stabilito, e nulla più.

§ 64. *Qual frutto si può trarre dallo studio della storia politica e del Diritto pubblico positivo.*

Ma come si verifica poi che la storia politica sia maestra della vita civile? Non dobbiamo noi forse dire che con ciò si esprime piuttosto quello ch'esser dovrebbe, che quello ch' ella è di fatto? Non essendo ella però come esser dovrebbe, qual è il frutto che per la direzione degli Stati se ne può trarre? Io lascio di far caso del variar delle circostanze indotte dal tempo, che è un innovatore irresistibile. Il filosofo saprebbe trar profitto da tali variazioni, nell'atto che saprebbe condannare coloro i quali tentano ad ogni passo di fare assolute applicazioni, e vogliono trar prove illimitate dal passato al presente. Io parlo di quel frutto che risultar dovrebbe dalle competenze di una storia per il *Diritto pubblico*, risultante da basi di *fatto* soddisfacenti.

Il frutto pratico e consentaneo all'imitazione, che trarre se ne può, oltre quello dell' erudizione in generale, è picciolo, e sempre accompagnato dal timore di errare nelle conseguenze pratiche dipendenti dalla teoria delle cagioni dei fatti positivi, e nella competente applicazione degli esempii, massime quando non si abbia altro appoggio che le analogie.

Invece sono d'avviso che certe grandi verità di *fatto*, risultanti da una somma di cagioni vistose, e che in varii tempi e luoghi diversi costantemente agiscono su grandi masse, si possono ricavare dallo studio ben fatto di questa parte della storia dell' uomo.

§ 65. *Indicazione di alcune grandi verità che trar si possono dallo studio della storia politica e del Diritto pubblico positivo.*

Tale sarebbe, per esempio, la legge dello squilibrio politico morale fra le nazioni, prodotto dai diversi gradi d'incivilimento e di potenza; ossia meglio della potenza derivata dall' incivilimento e dai progressi in generale della perfettibilità; e della tendenza all' equilibrio mercè l'azione soverchiante delle superiori nazioni. Tale eziandio la *bilancia* della felicità o infelicità, della bontà o malvagità di queste nazioni medesime, subordinata sempre alla legge composta dei bisogni e dell' inerzia, la quale, in forza di quel legame che unisce l'uomo al sistema dell' universo, predomina sempre il mondo morale, e produce gli effetti della più eco-

nomica continuità, e quindi una data misura solamente di benessere dispensato sul genere umano. Tale ancora la legge di proporzione tra l'espansione dell'intemperanza morale, tanto fra chi governa ed ubbidisce, quanto fra i particolari medesimi relativamente alla maggiore o minore resistenza contrapposta o dai lumi o dall'energia dei soggetti sui quali si esercita. Tale finalmente la legge dell'armonia e convenienza fra quell'aurea mediocrità di fortuna, che prevenendo del pari i capricci dell'opulenza ed i vizii dell'indigenza, fomenta i semi ed avvalora l'esercizio delle virtù sociali, e la potenza, libertà e felicità degli Stati.

Queste ed altrettali grandi verità, di cui per altro ci verrà fatto in progresso di addurre esempii tratti dalla ragione, possono essere autenticate dalla storia scritta, e dal Diritto pubblico detto *positivo*, a vantaggio della scienza del giusto ed utile pubblico, che sola può e deve interessare le nazioni.

§ 66. *Storia delle cognizioni relative alla scienza del Diritto pubblico universale.*

Un ramo finalmente della storia delle cognizioni umane compie la erudizione propria della scienza del *Diritto pubblico*. Questa si è una storia critica dell'incominciamento e dei progressi noti delle cognizioni ed opinioni relative agli oggetti di naturale e pubblico Diritto.

TRATTATO I.

Nozioni direttrici appartenenti all' ordine morale, ed a' suoi effetti sopra la libertà.

PARTE I.

NOZIONI DIRETTRICI SULL' ORDINE MORALE.

CAPO I.

ELEMENTI UNIVERSALI.

§. 67. *Soggetto delle disposizioni di tutte le leggi.*

L' attività umana, ossia la facoltà esecutrice delle volizioni umane (detta da alcuni *libertà*) è il soggetto sul quale propriamente e direttamente cadono tutte le disposizioni della scienza di Diritto e delle Leggi, le quali propongonsi in generale di dirigere gli atti umani d'una certa maniera piuttosto che di un'altra.

§. 68. *Fine prossimo.*

Questa maniera viene determinata dall' effetto a cui debbono tendere le azioni morali degli uomini. Questa maniera così determinata non può realmente consistere che in una certa serie di atti, piuttosto che in un'altra, dell' essere misto umano. Quindi l' effettuarla costituisce il fine prossimo delle disposizioni della scienza del *Diritto astratto*.

§ 69. *Effetto finale che il Diritto si propone di produrre.*

Questo effetto, in quanto può essere scoperto dai lumi della ragione naturale, consiste generalmente nella più felice *conservazione* e nel più rapido e completo *perfezionamento* del genere umano, da ottenersi simultaneamente mercè le azioni libere degli uomini.

Questo effetto medesimo si può verificare tanto in quel periodo di tirocinio che subir debbono le società nel lungo giro dei secoli prima di

giugnere col corso degli estremi a togliere quel contrasto che nasce fra la condotta pratica e le leggi di ragione, quanto in quell'epoca in cui saranno giunte o almeno si saranno al maggior segno possibile a questo punto approssimate, per dirigere le generazioni rinascenti, e mantenerle nello stato voluto dall'ordine morale: nel primo caso per avvicinarvi più che sia possibile le nazioni; nel secondo per conservarle in quello.

È legge di *fatto* della natura, che il buon sistema pratico della *conservazione* è necessario ad effettuare quello della *perfezione*; ma è legge parimente di *fatto*, che quello della *perfezione* dal canto suo reagisce su quello della *conservazione* tanto coll'insegnare, quanto col somministrare i mezzi del miglior essere umano. Per questa ragione ho detto che la più felice *conservazione* ed il più rapido e completo *perfezionamento* da ottenersi simultaneamente, formano lo scopo ultimo della scienza del *Diritto universale*.

§ 70. *Perchè non sia stata posta l'idea della* felicità *come scopo proprio del Diritto.*

Molti filosofi moderni hanno detto che la *felicità umana* costituisce il fine dell'ordine morale di natura, e perciò anche lo scopo delle scienze tutte di Diritto. Io non nego questo principio; ma dico, che enunciato così in astratto ei non mi pare nè abbastanza teoretico per determinare il carattere proprio delle scienze di Diritto, nè abbastanza urgente per indicarne i solidi fondamenti.

Egli non è abbastanza teoretico; perchè è ben vero che la felicità o il benessere è il fine a cui tendono in fatto le azioni umane, e però la felicità può essere posta come scopo ultimo e generale della scienza dei diritti, dei doveri e dell'arte sociale. Ma è vero del pari, che la di lei indeterminata ed astrattissima considerazione non può veramente costituire gli attributi caratteristici di veruna scienza in particolare. Il benessere è il centro di tendenza tanto degli uomini, quanto dei bruti. L'utilità o fisica o morale è il fine che si ha in mira in qualunque scienza ed arte, anche diversa da quella del Diritto; ma ognuna tenta di produrlo mercè un determinato *sistema* di mezzi. Questo determinato *sistema* è quello che costituisce il *carattere* di ogni scienza ed arte. Egli poi viene determinato dalla natura degli oggetti che contempla, degli stromenti che impiega, e dall'effetto prossimo che ha in mira di produrre. È dunque necessario di esprimere queste cose per esprimere l'oggetto caratteristico della scienza di Diritto. Ecco il perchè io preferisco dire che lo scopo proprio della scienza di Diritto è quello di produrre col mezzo delle

azioni libere degli uomini, e specialmente delle società civili, la più felice *conservazione* unita al più rapido e completo *perfezionamento*, piuttosto che la *felicità* astratta.

Ho detto in secondo luogo, che col proporre la *felicità umana* in una maniera così vaga come fine dell'ordine morale di natura, si adduce un principio, il quale quantunque verissimo, tuttavia non è per il suo aspetto abbastanza *urgente*, onde ingerire una invincibile persuasione sui fondamenti di Diritto. A chiunque propone un sistema incominciando da questa idea, è forza prima definire una questione; ed è: = Se di fatto nell'ordine della natura sieno state disposte le cose al maggiore benessere umano. = Dove sono i dati per una decisione irrefragabile?

Dall'altra parte poi, con qualunque supposizione, non si potrà mai negare che la felicità, quando esiste, non sia e non debba essere uno *stato reale* dell'essere misto senziente; ma nello stesso tempo convien concedere ch'egli sarà sempre un *effetto* dei rapporti delle cose, dai quali l'uomo non si può sottrarre per fabbricarsi un mondo diverso, o darsi una costituzione a suo capriccio. Questo effetto adunque convien trovarlo nel *sistema* reale ed esistente dell'universo, e nell'*azione* complessa delle cagioni, sia naturali, sia artificiali, operanti sull'essere umano.

Or bene: per ottenere col mezzo delle di lui azioni libere questo stato ed effetto, non si può prescindere dalla costituzione attuale dell'uomo, e dalle leggi imperiose che in fatto costituiscono la natura di lui, e sono sorgenti del bene o del male. Allora invece di un desiderio abbiamo un soggetto effettivo, che c'indica quale sia la felicità che può essere conseguita dal genere umano, e come e dove e fino a qual segno si possa ottenerla. Allora non è più l'uomo che fa voti; ma è bensì lo stato reale dell'universo, che illumina, comanda ed esclude ogni incertezza ed ogni arbitrio.

È dunque sempre indispensabile d'interrogare la natura per quali mezzi generali abbia indeclinabilmente voluto, e voglia in effetto, che si ottenga questo benessere bramato. Conosciuti quali sieno, conviene indagarne le esigenze ed i rapporti concreti e reali, perchè la natura esistente non è composta che di esseri individuali e di rapporti particolari.

Ecco adunque, che ponendo anche per iscopo della scienza la felicità astratta, lo spirito umano è costretto ad esaminare lo stato reale proprio dell'uomo, e le leggi indeclinabili ch'egli è costretto di seguire nel grande ordine di *fatto* dell'universo. S'egli trova quali sono i titoli massimi ed universali di queste leggi di *fatto*; s'egli scopre che soddisfacciano, o esprimano tutto il complesso dei rapporti, e quindi delle

leggi speciali necessarie alla felicità ottenibile mercè le azioni libere; ei deve farne scopo delle proprie ricerche, ed occuparsi nell'esporre la *teoria attiva*, e finalmente trascegliere quelle che sono necessarie ed efficaci a produrla in tutta la sua estensione. Ma, tutto esaminato, trovasi che la più felice conservazione, accoppiata al simultaneo più rapido e completo perfezionamento dell'uman genere, esprime questi titoli generali di mezzi di benessere, e quindi lo scopo a cui tender debbono le azioni libere degli uomini, sieno singolari, sieno operanti in comunanza sociale. Dunque con maggior precisione logica ed aspetto persuasivo propor si deve tale conservazione e perfezionamento come scopo della scienza di Diritto.

§ 71. *Che cosa abbraccia l'idea di conservazione.*

Sotto il nome di *conservazione* si abbraccia pur anche la riproduzione della specie umana. La *conservazione*, presa nel senso più generale, è la legge universale degli esseri particolarmente senzienti, dimostrata da un fatto primitivo d'esperienza, e dalla coesistenza e successione continua delle cose dell'universo. In questo rapporto l'uomo è accomunato con tutti gli esseri specialmente senzienti.

§ 72. *Fondamenti del perfezionamento.*

Il perfezionarsi poi è tutto proprio di lui, in forza delle facoltà di essere ragionevole attribuitegli dalla natura. Il complesso di queste facoltà, l'attitudine che ne risulta ad ottenere l'esercizio de' suoi poteri e a migliorare la sua sorte, chiamasi *perfettibilità;* oggetto di un'assoluta e decisiva importanza nella scienza dei diritti e dei doveri, e in quella della politica degli Stati.

§ 73. *Nozioni sulla perfettibilità.*

La *perfettibilità*, di cui parlo qui, non è un ente morale ed astratto, ma bensì una vera potenza della natura umana. Essa, com'io la intendo, consiste nelle facoltà medesime dell'uomo, in quanto possono essere e sono rivolte ad acquistare nuove cognizioni, nuovi mezzi d'incivilimento e di virtù, nuove maniere di benessere; e prima di tutto nel preparare le proprie forze, sia fisiche, sia morali, e gli stromenti acconci a far tutto questo. La capacità di adempiere tutte queste funzioni io la chiamo *perfettibilità;* ed in tanto merita un tal nome, in quanto per suo mezzo si accresce la sfera estrinseca delle facoltà umane e l'impero dell'uomo sulla natura, e in quanto altresì l'uomo si conforma al modello dell'ordine morale di natura, cioè della perfezione o del benessere umano.

§ 74. *La perfettibilità non si deve confondere colla ragionevolezza in genere.*

Sebbene la potenza ad adempiere tutte queste cose risulti non tanto dalla organizzazione di lui, quanto anche dalle relazioni di *fatto* che l'uomo ha con tutti gli esseri esterni; nondimeno per una specie di *rappresentazione* dicesi che la *perfettibilità* risiede nella sua *ragionevolezza*, ed anzi confondesi colla *intelligenza* medesima. Quando ciò sia vero, dovrebbesi nonpertanto esprimere, che la *perfettibilità* non è la *ragionevolezza* presa in senso generico, ma bensì una *maniera* di essere o di agire di lei, in quanto cioè è rivolta con nuove, variate e progressive maniere a produrre la perfezione ed il maggior benessere del genere umano.

§ 75. *Esistenza e necessità del perfezionamento del genere umano.*

Quantunque la legge del *perfezionamento* eseguita dalla natura non si presenti in un modo così palese ai sensi come quella della *conservazione*, tuttavolta non è meno energica ed evidente di questa, sebbene non si sviluppi da per tutto colla medesima estensione ed attività. Se ciò non fosse, tutto il genere umano o sarebbe ancora errante nei boschi a mangiar ghiande, oppure in ogni luogo avrebbe a un dipresso i medesimi usi, le medesime produzioni artificiali, le medesime arti, e non avrebbe mai oltrepassato un determinato segno; e il tempo non sarebbe il grande ed irresistibile novatore, come lo definì Bacone di Verulamio. Ma in questo appunto l'uomo è superiore ai bruti, i quali possono servire di termine a formare un paralello filosofico.

La necessità poi di perfezionarsi non solamente per giungere a quel grado di benessere che la natura concesse all'uomo nell'ordinare il sistema dell'universo, ma eziandio per proteggere e difendere i primi e più essenziali rapporti di giustizia e di diritto, è uno di que' fatti evidenti che la ragione e la storia di tutti i popoli concorrono a dimostrare.

§ 76. *Ricerca sui progressi indefiniti della perfettibilità.*

L'unica questione che interessar può la scienza del benessere, in quanto viene prodotto dalle azioni libere degli uomini, si è: se la umana perfettibilità sia indefinita, o, a dir meglio, se i progressi di lei sieno indefiniti. Questo non è il luogo proprio a discutere una simile questione: ciò è riservato alla teoria filosofica delle leggi di questi progressi. Ivi se-

parando la *perfettibilità* in sè medesima dal *soggetto* estrinseco sul quale si esercita, ottenere si possono i dati per la decisione generale. Ivi pure, entrando nell'analisi delle diverse cagioni che possono influire sui progressi delle varie specie di *perfettibilità*, cioè sulla intellettuale, morale, politica, si potranno addurre le nozioni direttrici per rispondere anche partitamente sugli oggetti contenuti nella ricerca.

§ 77. *Principio motore per produrre l'effetto di tutte le leggi.*

È impossibile da un essere senziente qualunque, e molto più dall'uomo, di ottenere un atto spontaneo, se non si move il principio suo interno di azione, ossia la volontà di lui. Movere la volontà non si può, se non colle due impressioni del piacere e del dolore sull'anima umana. Senza di questa mozione tutto sarebbe o quiete assoluta, o violenza fisica, come negli esseri inanimati. Nella scienza dunque del *Diritto universale* l'umana volontà è la molla ossia il principio energico che si contempla, e cui le leggi si propongono di eccitare e spingere giusta la direzione atta ad ottenere il fine proposto, cioè la più felice conservazione ed il più rapido e completo perfezionamento del genere umano.

Questa volontà umana, in quanto si contempla in generale operante giusta la gran legge di seguire e ricercar sempre il piacere, di fuggire e allontanar sempre il dolore, appellasi *amor proprio*, o *della felicità*. L'azione di questa volontà, e i diversi effetti che produce, sono subordinati ad una catena di cagioni risultanti parte dall'ordine delle facoltà interne, e parte dai rapporti dell'essere misto umano colla natura universale.

§ 78. *Osservazioni.*

Prima di procedere oltre ripieghiamo l'attenzione sulle cose esposte in questo Capo. Gli oggetti sono qui cotanto fra loro avviluppati ed in sì piccolo spazio racchiusi; e dall'altra parte, per il progresso di tutto il lavoro, sì grandemente importa di ravvisarne l'indole, l'armonia e il giuoco; che io non mi posso dispensare di trattenermi alquanto col mio lettore sulle cose esposte. Vi siete voi avveduto che abbiamo insieme adunati quei primarii elementi, i quali costituiscono la formazione organica d'ogni possibile sistema di Diritto e di Morale? Ci siamo proposti di dirigere le azioni libere tanto degli uomini individui, quanto di que' corpi morali che appellansi *società*, ad un *fine* qualunque. Ecco l'impresa che tentiamo. Qualunque sia questo *fine*, egli è un *effetto* che si deve produrre.

Gli enti dai quali e coi quali noi vogliamo produrre quest' *effetto*, sono *uomini*; le cose che noi vogliamo impiegare e dirigere sono le loro

azioni libere, ossia meglio è la loro *attività*, considerata come una forza reale: in breve, sono i poteri stessi attivi dell' essere umano. Questi costituiscono, dirò così, la materia fondamentale dell' *embrione* del sistema morale. La materia debb' essere agitata, simmetrizzata, e diretta nei rapporti del *fine* proposto.

Ma noi non vogliamo un effetto meccanico o violento vogliamo un effetto libero, cioè un effetto conforme alla natura dell' essere umano. Voi sapete in generale che le azioni libere non si eseguiscono che col mezzo degl' impulsi della *volontà* dell' *essere misto*. Vedete dunque che nel vostro germe esiste una specie di elaterio fondamentale, la di cui forza intrinseca posta in movimento dovrà formare il principio attivo e vitale del sistema morale-politico che voi volete creare.

Ma per eccitare e dirigere la volontà, e quindi le azioni dell' uomo individuo, o di que' corpi morali che chiamansi *società*, si richieggono motivi, vale a dire l' impressione e la considerazione dei beni e dei mali. Qui voi vedete il *potere stimolante*, che deve dare impulso e direzione al principio energico del mondo morale da voi scoperto.

V' accorgete non pertanto che questo potere stimolante risiede in tutto quello che agisce e può agire sull'uomo; e però lo vedete sparso in tutto il complesso delle cose che lo circondano e lo colpiscono.

Che cosa può mancare ad un tessuto primordiale per essere disposto a produrre l'effetto inteso?

Tutto però qui si vede come in un germe disposto ad essere fecondato. Tutto però è ancora totalmente nascosto e confuso. Nell'atto che si comprendono le disposizioni originarie, non si scopre ancora niun determinato ordine di movimenti.

Di più ci accorgiamo che quello che vien detto di questo stato di cose è talmente generale, che si potrebbe sempre verificare, sia che l'uomo abbia l'attuale organizzazione, gli attuali bisogni, le attuali tendenze, ed abiti il globo terracqueo; sia che fosse altrimenti formato, ed abitasse un altro pianeta. Le sole qualità di *essere misto*, *senziente* e *libero*, sono le circostanze di *fatto* che si pongono a calcolo.

Siccome però niuna di queste qualità si potrebbe togliere all' uomo senza distruggere l'essenza di lui come uomo, così esse sono fondamenti immutabili e perpetui ad ogni sistema morale e politico.

Oltracciò, siccome sarebbe impossibile ottenere effetto alcuno morale senza il simultaneo concorso di tutte le enunciate circostanze; e dall'altra parte, verificandole, s'ottiene qualsiasi morale effetto: così in tutto il decorso della dottrina del Diritto sarà d'uopo ritenere fermamente che il

loro aggregato, armonizzato nella descritta maniera, forma il tipo fondamentale che sta sotto al sistema perpetuo del mondo morale, in qualunque luogo si verifichi o verificar si possa un determinato ordine di azioni d'un essere senziente e libero.

Sino a qui gli oggetti si presentano con una generalità cotanto astratta, che abbraccia del pari l'esistente ed il possibile. Ma abbiamo fatto di più; e questo di più è un passo che abbiamo dato verso il particolare. Dopo di avere delineato il tipo organico morale il più universale, vi siamo ritornati sopra coll'attenzione. Ivi, prima di tutto, abbiamo osservato che vi deve essere un effetto finale. Ma a prima vista ci siamo avveduti che fra tutti gli elementi che compongono il disegno, quest'effetto era assolutamente indefinito; ed anzi, diciam meglio, altro non vi abbiamo veduto che il luogo cui egli deve occupare. Quindi lo abbiamo individuato. La più felice *conservazione*, accoppiata al più rapido e completo *perfezionamento*, ecco ciò che costituisce l'effetto finale delle azioni libere degli uomini e delle società.

Ma ogni volta che si specifica un fine non è più possibile che fra l'immensa varietà delle azioni libere la scelta di quelle che si debbono eccitare o rimuovere sia *arbitraria*. Lo specificare il fine della conservazione e perfezione porta essenzialmente la conseguenza, che si dovranno sempre scegliere quelle azioni libere che producono conservazione e perfezione, ed allontanare quelle che vi ostano. Da ciò l'orditura nostra primordiale acquista un aspetto più determinato, e tale appunto che riduce ai minimi termini possibili tutto lo spirito della scienza di cui offriamo le nozioni direttrici.

CAPO II.

Dell' ordine morale.

ARTICOLO I.

Fondamenti universali dell' ordine morale teoretico.

§ 79. *Ricerca relativa.*

Dopo queste osservazioni veggiamo come si possa effettuare il sovra proposto intento, avuto riguardo all'indole ed unione armonica degli elementi ora contemplati. Cercare come si possa effettuare una cosa, egli è lo stesso che ricercare l'ordine col quale i mezzi debbono essere impiegati. La ricerca dunque riguarda l'*ordine morale* delle azioni libere

umane, relativamente al fine della conservazione e perfezione di cui sopra si è fatto parola.

§ 80. *Necessità di dirigere le azioni umane in una determinata maniera, derivante dalla limitata potenza dell'uomo.*

Qualunque sia il fine che l'uomo si proponga di ottenere colle azioni libere, si verificherà sempre il fatto evidente e fondamentale, non essere in balía dell'uomo lo scegliere a suo capriccio una strada piuttosto che un'altra, vale a dire il prescrivere agli atti suoi una certa direzione più che un'altra, quando voglia ottenere il fine divisato; ma consta che in ciò ei deve necessariamente dipendere dall'indole della sua costituzione, e dalle circostanze di *fatto*, nelle quali egli si trova collocato nel sistema dell'universo.

Questo fatto è tanto certo ed irrefragabile, quanto quello della nostra medesima esistenza. In questo fatto sta racchiuso tutto lo spirito e l'essenza, dirò così, dei rapporti di dovere, di obbligazione, di giustizia e di jus rigoroso, come si vedrà nella Parte seguente. Questo fatto inoltre si deve necessariamente verificare in qualunque sistema esistente e possibile di cose, in cui un *essere* limitato, e che abbia un centro qualunque delle sue azioni, trovisi situato. Egli è eterno, universale, immutabile.

§ 81. *Conseguenza della necessità finale antescritta. Nozione dell'ordine teoretico morale universale.*

Ma se l'uomo, nell'operare con una mira finale, dipender deve dalle mentovate circostanze di *fatto*, egli è dunque evidente che il loro *complesso*, in quanto ha una tale relazione ed influenza sul conseguimento dello scopo delle azioni umane da indurre la *necessità* di agire e di volere piuttosto in una maniera che in un'altra per conseguire il fine inteso, costituirà l'*ordine morale teoretico universale.*

§ 82. *Che cosa significa l'attributo di* teoretico.

Dico *ordine teoretico*, cioè per sè stesso regolatore, indipendentemente dalla considerazione della capacità o volontà dell'uomo ad agire concordemente ad esso. Tal è il corso inevitabile delle cose, necessariamente derivante dai loro rapporti reali, che l'uomo, sappia o non sappia, voglia o non voglia, dovrà sempre secondarlo per ottenere il fine divisato. Una casa, dove si può sperare vitto e ricovero, trovasi al fine di una sola strada praticabile. Questa strada è fiancheggiata da una parte da un precipizio, e dall'altra da uno scoglio tagliato perpendicolarmente

a guisa di muro. Sia che da un cieco o da un veggente, da un coraggioso o da un timido, da un uom fermo o da un vacillante si tenti quella via, sarà sempre vero essere necessario di non declinare nè a destra nè a sinistra, sotto pena di precipitare o di rompersi il capo, e di restar delusi dell'intento fissato di giungere alla casa posta al fine.

Tal è lo stato e tali sono i rapporti necessarii delle cose. L'ordine del viaggio è determinato da tutto lo stato circostante del sito, indipendentemente dalla volontà di chiunque pensasse d'intraprenderlo. Ecco l'*ordine puramente teoretico il più universale*, cioè fatta astrazione dalla *natura particolare del fine.*

§ 83. *Corollarii.*

Dalla sola ispezione del soggetto si rileva che l'*ordine teoretico* è un risultato necessario dei rapporti reali delle cose irreformabili dalla potenza umana. È dunque evidente:

§ 84. *Realtà e necessità indeclinabile dell'ordine.*

1.° Che l'*ordine teoretico* è così reale ed ineluttabile, come è reale ed ineluttabile l'esistenza dell'uomo, la limitazione della potenza di lui, e la necessità di secondare la forza superiore della catena della natura per produrre in lei un effetto qualunque.

§ 85. *Distinzione delle leggi naturali dall'ordine naturale.*

2.° Che l'*ordine teoretico* può meritare il nome di *legge naturale*, quantunque non ogni legge naturale, considerata in una maniera isolata, possa meritare il nome di *ordine*. Si rifletta a questa distinzione. Ogni legge naturale è per sè medesima un risultato necessario dei rapporti reali delle cose; ma non ogni risultato di tali rapporti può servire a produrre in comune con altri un determinato effetto finale. Ciò che costituisce il carattere proprio di un ordine attivo si è una disposizione e subordinazione sistematica di quelle leggi trascelte dalla massa delle altre, le quali cospirino a far nascere in comune un determinato effetto. Per questo motivo rivestono un doppio carattere, cioè quello di *leggi naturali*, se si considerino particolarmente e in sè medesime; e quello di *mezzi*, se si considerino come efficaci a produrre l'effetto finale di cui parliamo.

È ben vero che in ultima analisi l'effetto risultante è una *legge naturale*; ma è una legge derivata dall'azione composta ed armonica di molte altre leggi operanti in un senso unito. L'idea di *ordine* non può

essere formata dall'idea di un solo oggetto; ma essenzialmente ne richiede molti disposti ed armonizzati ad un fine comune.

§ 86. *Definizioni. Leggi naturali di fatto. Leggi naturali di ordine. Ordine naturale.*

A fine dunque di evitare ogni confusione nel discorso io chiamerò *legge naturale di fatto* qualunque effetto risultante dai rapporti reali delle cose, senza unirvi l'idea estrinseca di un altro effetto finale e comune; *legge naturale di ordine* ogni risultato particolare dei rapporti reali delle cose, in quanto è mezzo a produrre un dato effetto finale; *ordine naturale* finalmente il complesso di queste leggi o mezzi, in quanto si verifica l'esistenza del completo loro numero, la loro subordinazione, e quelle azioni che sono capaci a produrre il pieno effetto finale.

§ 87. *Dell'ordine morale teoretico particolare all'uomo.*

Qualunque sia il fine che aver possono o debbono le azioni libere degli uomini, qualunque sia il sistema o la natura delle circostanze che li circondano ed agiscono su loro, si verificheranno sempre le osservazioni e distinzioni sovra esposte. S'egli è vero che anche gli altri pianeti diversi dal nostro hanno abitatori, anche in essi dovrà aver luogo la teoria astratta testè accennata. Ma noi ragionar dobbiamo del genere umano collocato sulla terra, e relativamente alla maniera con cui agir deve e può sulla terra. Anzi fu solo per lui che ci fu d'uopo raccomandare le nostre osservazioni a principii universali ed immutabili.

Fu detto che la considerazione speciale del fine rende anche speciale la natura e l'ordine dei mezzi (§ 78). Il fine che credemmo proprio della scienza dei Diritti è la più felice conservazione accoppiata alla più rapida e completa perfezione (§ 69 al 75). L'*ordine* adunque *di natura morale teoretico umano*, considerato nello stato reale delle cose, sarà il complesso di quelle circostanze naturali determinato dai rapporti reali delle cose, in quanto ha una tale relazione ed influenza sulla più felice conservazione e più rapida perfezione umana, da indurre la necessità di agire piuttosto in una maniera che in un'altra per conseguire la detta conservazione e perfezione [1].

---

(1) Il più luminoso risultato di quest'ordine egli è lo stato di *civile società*, diretto coi principii di una ben intesa eguaglianza alla detta conservazione e perfezione; attesochè ella è cosa impossibile di ottenere la conservazione felice e la perfezione umana senza di esso. Ma ciò non può essere dimostrato che dopo investigazioni più speciali.

§ 88. *Sistema dei diritti e dei doveri.*

Considerato poi quest'*ordine* dal canto dell'uomo, ossia considerando tutta la somma de' suoi effetti sulla libertà umana, egli sarà il complesso di tutte quelle azioni libere umane, le quali, in conseguenza dei rapporti reali dell'uomo colla natura delle cose, sono necessarie ed efficaci per ottenere la mentovata conservazione e perfezione; il che propriamente costituisce il *sistema dei diritti e dei doveri umani.*

§ 89. *L'ordine morale teoretico è fondato sull'ordine fisico, ed atteggiato dall'ordine fisico.*

Avanziamo ancora un passo. L'uomo è un *essere misto*, cioè un ente composto di una cert'anima e di un certo corpo. L'organizzazione di questo corpo è determinata d'una certa maniera, per cui l'uomo è capace di certe funzioni, e non di certe altre; sente certi bisogni, e non certi altri; può soddisfare a certi fini, e non a certi altri. Oltracciò l'uomo, visibilmente opera della natura, esiste, vive e movesi nel seno di lei; nè può sottrarsi dalle sue leggi necessarie di *fatto*. Tutto quello ch'egli è e che può fare, sono risultati generali e prove della sua fisica dipendenza dal concatenamento generale costituente il sistema dell'universo. Ma come *essere misto* non può avere rapporto attivo coll'universo se non per mezzo della sua parte fisica. Egli quindi non può ricevere e trasmettere azione se non col mezzo della propria macchina, e degli esseri che la movono e ch'essa move. Fisico è dunque il commercio che passa fra l'uomo e la natura, e fra uomo e uomo. Impossibile è un contatto o un commercio immediato fra le anime: la macchina vi sta frammezzo.

È dunque evidente che l'*ordine morale teoretico umano*, tanto pe' suoi materiali di rapporto, quanto pel suo esercizio, è interamente fondato sull'*ordine fisico*, ed atteggiato dall'*ordine fisico*. Dunque il *sistema dei diritti e dei doveri*, contemplato nella sua entità, sarà propriamente la *fisica* delle azioni libere degli uomini, delle società e delle genti, diretta alla più felice conservazione e simultanea perfezione del genere umano, ottenibili nell'ordine attuale dell'universo.

Quante conseguenze presenta questa osservazione! Ma qui non mi è lecito estendermi a produrle.

ARTICOLO II.

Dell' ordine morale pratico.

§ 90. *Suoi fondamenti.*

L' impresa che colla scienza del *Diritto pubblico* si tenta di effettuare ella è di dirigere effettivamente le azioni libere delle società e delle genti insieme ad un fine proposto (§ 68). Per compiere questa impresa non basta l'esistenza dell'ordine necessario a seguirsi; ma, giusta la natura dell'*essere* senziente e libero, si richiede inoltre un eccitamento ed un' azione proporzionata ed armonica delle volontà umane (§ 77 e 78). In breve: è necessaria la cognizione dell' *ordine teoretico;* richieggonsi motivi analoghi ad adempierlo praticamente; ed è indispensabile che questi motivi operino efficacemente e concordemente alle direzioni dell' *ordine.*

Ma l'uomo nasce ignorante; nasce e vive soggetto a tutte le vicende dell' *ordine di fatto* dell' universo. La cognizione dello stato e dei rapporti delle cose è un effetto dipendente da una catena di molteplici cagioni. I motivi stessi derivano da una variata moltitudine d'impressioni delle cose che affettano l'uomo; e però la loro sorgente sta in seno al sistema dell'universo e delle società. La loro efficacia è in ragion composta delle azioni degli esseri stimolanti, e delle disposizioni permanenti o passaggiere dell' individuo umano. Ecco pertanto una moltitudine complessa di circostanze reali, ed indipendenti dal potere umano, necessarie ad eccitare e dirigere le azioni libere, facendo astrazione che siavi o no una regola estrinseca da osservare. In una parola, ecco un *ordine morale pratico di natura*, distinto dall' *ordine puramente teoretico* sovra definito, il quale ha i suoi reali, visibili e necessarii fondamenti e rapporti nello stato attuale delle cose.

§ 91. *Definizione dell' ordine morale pratico di* fatto *in generale.*

Egli, contemplato nelle sue cagioni reali, ossia dal canto delle cose estrinseche indeclinabili dall' uomo, definir si potrebbe = il complesso delle circostanze dell' *ordine naturale di fatto*, in quanto è indispensabile ed efficace a produrre nell' interno dell' uomo una certa serie di cognizioni e di volizioni umane, ad effettuare le quali non solo si richieggono certi atti liberi, ma eziandio le preparazioni ed i mezzi valevoli a praticare questi atti medesimi. = Contemplato poi quest' *ordine* dal canto dell' uomo, egli sarà = il complesso delle disposizioni acconce

e degl' impulsi efficaci a produrre una certa serie di azioni libere divisate. =

Sotto il nome di *disposizioni* io comprendo tutte quelle attitudini che risultano dal sistema organico dell'uomo, dall'economia naturale delle passioni, e finalmente dallo stato d'intelligenza, ossia della capacità a conoscere i rapporti utili e nocivi delle cose. Sotto il nome d' *impulsi* io comprendo la rappresentazione dei beni e dei mali, del piacere e del dolore, in quanto pongono in moto la *volontà*, e quindi la forza esecutrice delle volizioni.

§ 92. *Differenza reale fra l'ordine morale teoretico e l'ordine morale pratico.*

Benchè l'*ordine morale teoretico* (§ 82) venga proposto come norma della condotta umana, il che significa essere destinato a divenir *pratico;* tuttavia egli è distinto da questo, non per una mera anteriorità logica, o per un' astrazione intellettuale, ma bensì per una vera differenza di fondamenti *reali* che si assumono in considerazione. Ciò si vede dalle cose dette or ora. Aggiungiamo lume con un esempio. Sulla vetta di un monte sta un determinato oggetto, cui voi proponete di farmi acquistare. A me conviene dunque salire colà. Voi mi prescrivete un determinato cammino che vi conduce. Ecco l'*ordine morale teoretico.* Ma può essere ch' io non possa o ch' io non voglia intraprendere il determinato viaggio, o camminare per la via indicatami. Ora si tratta di farmi effettivamente salire; si tratta di farmi tenere la via prescritta. È dunque manifesto essere d'uopo di esaminare le mie forze, le mie disposizioni, e darmi motivi efficaci per far quello che voi volete. Non istà in vostra balía creare in me quelle forze e quelle disposizioni che non ho; e per rapporto ai motivi, se non ne esistono veramente, voi non potete trarli dal nulla. È dunque necessario che studiate quale sia la mia struttura, quali sieno le mie forze, e quali quelle idee che mi possono movere all'impresa da voi divisata. Il complesso di queste circostanze, i risultati moventi che ne derivano, costituiscono un *ordine morale pratico* per l'azione che voi volete farmi eseguire.

Ora è ben evidente che questo complesso di cose è totalmente distinto e diverso da quello che deriva dalla posizione fisica del luogo. È vero che questa posizione induce la necessità di fare certi atti nel percorrere la via additatami; il che appunto costituisce l'*ordine teoretico* del viaggio proposto: ma questa necessità è puramente ipotetica e finale, cioè non viene veramente ad aver luogo se non quando taluno voglia e

possa far quella strada per giungere a quella meta. Ora il verificare questa *volontà* e *potenza* risulta da altre cagioni diverse, e distinte dalla situazione fisica della strada medesima.

L'*ordine pratico* è interamente subordinato al *teoretico*. Per ottenere il fine X sono necessarii gli atti liberi A B C. Ma per far eseguire all'uomo gli atti A B C si ricercano in lui le disposizioni *a b c*, e gli stimoli 1 2 3. Dunque per ottenere il fine X sono necessarie queste disposizioni e questi stimoli. Dunque avendo queste disposizioni, e ponendo in azione questi stimoli, si avrà il fine.

§ 93. *Spirito dello studio pratico del Diritto e dell'arte politica.*

Volendo adunque efficacemente procurare all'uomo ed insegnargli a procurarsi quel fine, oltre mostrare a lui le azioni libere A B C, è d'uopo indagare se esistano le disposizioni *a b c*, e gli stimoli 1 2 3. Verificato che le une e gli altri esistano veramente, è necessario di preparare quelle cose che possono mettere l'uomo in una disposizione prossima ad agire, e dare la spinta all'azione. Ecco lo spirito più astratto e generale delle ricerche della scienza e dell'arte di Diritto.

§ 94. *Paralello fra l'ordine teoretico e l'ordine pratico.*

Dalle cose dette sino a qui si rileva:

1.° Che i materiali tanto dell'*ordine morale teoretico*, quanto dell'*ordine morale pratico di ragione*, formano parte di un solo sistema di cose, qual è lo *stato* e l'*ordine di fatto della natura*. Questo è il fondo comune da cui si ricavano e si simmetrizzano gli elementi che compongono amendue gli ordini *teoretico e pratico di ragione*.

2.° Che la scienza dell'*ordine teoretico di ragione* è propriamente una scienza di *puro fatto*, e però una scienza di *mera osservazione*. Essa contempla i rapporti necessarii di *fatto* delle azioni libere, diretti a produrre un fine qualunque.

3.° Che la scienza pure dell'*ordine pratico di ragione*, il quale più precisamente si potrebbe appellare *teoretico-pratico*, è anch'essa una scienza di *puro fatto* e di *osservazione*, perchè considera i rapporti necessarii delle leggi, delle cognizioni e delle volizioni, diretti a produrre certe azioni libere; o, a dir meglio, quelle stesse azioni libere che furono prescritte dall'*ordine teoretico di ragione*.

Coll'ajuto di queste due scienze di *fatto* si ricavano le regole o i precetti di diritto e di dovere, che formano il vero e proprio tenore della scienza ed arte sociale o pubblica o privata. Queste regole sono vera-

mente risultati pratici, attivi ed efficaci ad effettuare l'intenzione della scienza medesima. Il complesso di queste regole forma il regime morale di ragione. Egli ha quindi due parti, l'una delle quali chiamar si potrebbe *regime teoretico*, e l'altra *regime pratico*. Il *regime teoretico* ordina le azioni al fine; il *pratico* ordina le cognizioni ed i voleri alle azioni. Il primo agisce sulla natura per produrre l'effetto della conservazione e perfezione; il secondo agisce sull'uomo per produrre le cagioni e gl'impulsi ad agire sulla natura. Così tutto si fa colle forze dell'uomo e coll'opera dell'uomo. Dal trono dell'anima partono i voleri. Questi eccitano le azioni. Queste azioni muovono ed operano sull'universo, e vi creano le città, gl'imperi, e mutano la faccia della terra.

ARTICOLO III.

Del perfetto ordine morale di natura.

§ 95. *Necessità della coincidenza dell'ordine teoretico e pratico.*

E dunque evidente che l'unione solidale di questi due ordini è cotanto necessaria, che tolto uno di essi è impossibile di ottenere la direzione fissata delle azioni libere degli uomini e delle società. Datemi soltanto disposizioni ed un interesse: l'uomo non conseguirà il fine proposto, perchè non conosce la via cui deve percorrere. Datemi la cognizione sola degli atti necessarii ad ottenere questo fine: l'uomo non l'otterrà, per mancanza dei sussidii e dei motivi che possono agevolarne e renderne desiderabile il conseguimento.

§ 96. *Questa coincidenza è opera della natura.*

Ma il conseguimento di questa unione sta egli nell'uomo? Certa ed inflessibile è la catena dei rapporti fondamentali costituenti l'*ordine teoretico* (§ 80 all'84). Certa eziandio ed inflessibile è quella dei rapporti fondamentali dell'*ordine di fatto pratico* delle azioni libere umane (§ 90 e 91). A fine dunque di produrre un identico effetto è indispensabile che la natura medesima faccia concorrere i rapporti dell'uno e dell'altro così, che le medesime azioni libere vengano prescritte al fine, ed attivamente predisposte all'esecuzione. Senza questa coincidenza, e senza la certezza e la verità dell'esistenza di lei, ogni scienza ed ogni arte morale sarebbe illusoria ed assurda. Posto e verificato il concorso di questi due ordini, si può ottenere l'effetto divisato.

§ 97. *Nozione del perfetto ordine morale di ragione.*

Il *perfetto ordine morale di ragione* è dunque il risultato dell'unione dell'*ordine teoretico* coll'*ordine pratico di fatto della natura.* L'ordine dunque morale di ragione assoluto, contemplato come uno stato reale delle cose, sarà = il complesso di tutte le circostanze naturalmente richieste dall'indole dell'essere libero, e degli oggetti componenti la natura, coi quali egli è in commercio, per conseguire col mezzo delle azioni libere effettivamente e costantemente un dato fine. =

§ 98. *Necessità dello studio di ambe le parti dell'ordine alla perfezione della scienza.*

La scienza dunque è incompleta sino a che non congiunga la cognizione dei risultati relativi ad entrambe le materie dell'ordine. La scienza è refrattaria alla verità, ingiuriosa alla natura, e nociva all'uomo, fino a che non offra amendue le classi di precetti collo stesso carattere di obbligazione, di giustizia, di santità inviolabile. Quando ciò venga adempito, la Politica, considerata anche come *arte di esecuzione*, rimane totalmente sottomessa alle regole di diritto rigoroso. Ogni altr' arte, che si volesse chiamare col nome di *Politica* e di *Morale*, è superflua, anzi senza alcun frutto; od è nociva.

ARTICOLO IV.

Del potere delle leggi e dei governi umani nei loro rapporti all'ordine morale di natura.

§ 99. *A che si riduca nell'uomo l'esecuzione dell'ordine.*

Chi comanda ed istruisce, non fa, ma prescrive, ed insegna e mostra i motivi a fare. L'azione adunque delle leggi e delle scienze cade direttamente ed unicamente sulla cognizione, e mediante la cognizione sulla volontà, e quindi sulla forza esecutrice degli uomini e delle società. Anche quando s'impiega la forza pubblica contro un individuo, o una parte di società o di una nazione straniera, si agisce con questo stesso magistero. Coloro che formano questa forza, che acconsentono di agire giusta il comando, per qual altro mezzo sono mossi dal loro Capo? Essi dunque, presi in massa, sono quelli che agiscono più liberamente degli altri. Ecco a che si riduce l'impero dell'uomo sopra i suoi simili. L'uomo tanto può quanto sa, disse Bacone. Diciam meglio: l'uomo non può se non sa, e non può propriamente tutto quello che le proprie forze

sono valevoli ad effettuare; ma unicamente quello, cui egli vede e sente interesse di poter effettuare, ed a proporzione ch'egli scorge la maniera a lui confacente di poterlo eseguire. Ecco a che si riduce effettivamente l'esecuzione e l'ubbidienza dell'uomo in qualunque genere d'affari. Questa è una conseguenza notoria, anzi una legge indeclinabile di *fatto* della natura umana.

§ 100. *Condizioni risultanti per verificare cogli stabilimenti umani l'esecuzione del perfetto ordine morale.*

A fine dunque di verificare cogli stabilimenti umani la esecuzione del *perfetto ordine morale di ragione* in una maniera adattata alla natura dell'*essere senziente e libero*, oltre la possibilità fisica dell'uomo di eseguire una data azione, e l'efficacia intrinseca dell'azione medesima sulla produzione del fine, si ricerca il concorso simultaneo di due condizioni; cioè:

1.° Una vera e completa cognizione non solamente della specie, del numero e del collegamento delle azioni che formano l'*ordine teoretico* per l'uomo (§ 82 all'87), ma eziandio la cognizione della specie, del numero, e della subordinazione di questi atti e maniere, che producono le opere dell'*ordine teoretico:* in una parola, si richiede la cognizione di quella catena di effetti e di rispettive cagioni che legano i moti dell'anima dell'*essere misto* e *libero* a quei fenomeni della natura che possono produrre la conservazione e la perfezione, o qualsiasi altro effetto naturale recante il massimo benessere in natura.

2.° È necessaria l'esistenza e il sentimento di un interesse analogo ed efficace, il quale si trovi connesso e diffuso su questa catena di azioni dell'*essere misto* per eseguire le azioni medesime, e insieme ottenere l'effetto proposto. In una parola, si esige la cognizione del sistema dei diritti e dei doveri, ed un interesse vittorioso ad eseguire questo sistema.

Verificandosi la coesistenza di queste due condizioni, si verifica per ciò stesso la disposizione prossima al perfetto adempimento pratico dell'*ordine morale assoluto*. Anzi allora nasce necessariamente l'effetto finale inteso, perchè esistono ed operano tutti i rapporti reali ed attivi, valevoli a produrre il divisato effetto.

Tutti i principii e tutte le massime relative all'imputazione morale, tutte le viste che riguardano lo spirito della prudenza legislativa, si presentano in folla come appoggiate in comune su quello che si è detto in questo paragrafo. Ma al presente non ci è permesso occuparci di siffatti oggetti. Ad ogni punto di elevazione delle nostre contemplazioni con-

viene finire la carta di prospetto, senza entrare in più particolari illazioni proprie di una vista più vicina, e le quali racchiudendo notizie più speciali, esigerebbero una tela assai più estesa per essere tratteggiate.

ARTICOLO V.

Riflessioni e ricerche da intraprendere.

§ 101. *Recensione delle osservazioni e del metodo delle cose dette in questo Capo.*

Quale fu la ricerca da noi proposta al principio di questo Capo? = Come si possa effettuare l'intento di dirigere le azioni libere degli uomini e delle società al conseguimento del fine segnato dalla natura al genere umano = (§ 79). Qual'è la risposta risultante dalle cose dette in questo Capo? = Il proposto intento non si può ottenere che mediante l'osservanza dell'*ordine morale di ragione.* = D'onde abbiamo noi dedotta questa risposta? Noi l'abbiamo dedotta dalla natura e dalle qualità primitive, evidenti ed immutabili della natura umana, e dai rapporti attivi di lei collo stato reale di tutti gli esseri dell'universo. I fatti, ed i risultati di quei fatti di cui abbiamo usato, sono di una tale solidità, precisione ed evidenza, ch'è impossibile in alcun altro ramo dello scibile trovarne alcuno che li superi in queste qualità.

Quello che appellammo *ordine teoretico delle azioni umane*, considerato nella natura stessa delle cose, risulta dalla posizione di un fine, dalla necessità di subordinare i mezzi a lui, dalla limitata potenza dell'uomo legato e coesistente cogli esseri della natura; e quindi dalla necessità di ordinare i suoi atti giusta l'esigenza dei rapporti reali delle cose verso l'effetto stabilito.

Quello poi che denominammo *ordine pratico* risulta dalla necessità di far agire l'attività umana in modo da praticare le azioni indicate dall'*ordine teoretico.* E siccome l'ente, le di cui azioni debbonsi effettuare, è un essere senziente e libero, e si richieggono atti liberi; così dalle qualità di *fatto* naturali di un tal essere, e dalle leggi primitive ed irrefragabili di lui, furono tratti i fondamenti, la natura e le esigenze generali di un tal ordine.

Per ultimo è evidente che l'unione di questi due ordini non ne può formare che un solo ed individuo; e quest'ordine solo è quello che, posto in azione, fa di sua natura eseguire a dirittura l'intento proposto.

§ 102. *Qual supposto di* fatto *involga la posizione dell' ordine teoretico.*

Ma in tutta questa esposizione qual' è propriamente l' idea fondamentale che predomina? La necessità di esercitare le azioni giusta l'esigenza della natura delle cose in mira ad un dato fine; la necessità di eseguire le volizioni giusta la natura delle azioni indicate. Ora riducendo le cose a fatto pratico, quanti supposti di *fatto*, o almeno quante ricerche rimangono ancora ad esaurirsi?

Primieramente, parlando dell' *ordine teoretico*, e ritenendo la considerazione della limitazione e dipendenza dell'uomo dallo stato di *fatto* del sistema della natura, è cosa evidente che se si proponesse un fine, al conseguimento del quale resistesse l' andamento degli esseri o assolutamente o relativamente agli sforzi che far potesse l' uomo, in tal caso mancherebbe ogni principio e materia da fondare qualunque ordine delle azioni libere umane. Dunque la posizione dell' ordine involge il supposto di *fatto*, che in natura esista una combinazione e andamento tale di cose, che l' efficacia di certe azioni libere umane sia valevole a produrre per sè stessa l'effetto voluto, o almeno che l'eseguire tali azioni, in un col sistema di *fatto* della natura, possa giovare ad effettuarlo.

§ 103. *Ricerca sulla verità del supposto di* fatto *dell'ordine teoretico.*

Ora questo fatto si verifica egli? Ecco la prima ricerca, alla quale convien soddisfare con osservazioni di esperienza e di ragione. Egli è ben vero che, avendo noi proposto come fine delle azioni libere la conservazione e perfezione, abbiamo una presunzione favorevole a conchiudere per l' affermativa (§ 69 e 70). Questo è diffatti un effetto di tutti i momenti, a produrre il quale concorre visibilmente la natura e l' opera dell' uomo, ma quest' effetto ha una certa estensione; e dall' altra parte noi non abbiamo posto per iscopo una conservazione e perfezione qualunque, ma bensì la più felice conservazione, e la più rapida e completa perfezione possibile, cioè avuto riflesso a quanto richieggono i bisogni reali dell' uomo. Ora i dati sovra esposti sono troppo incompleti e vaghi per somministrare una soluzione adeguata e costante, quale viene ricercata dall' indole del nostro soggetto.

§ 104. *Quando e come convenga soddisfare all'antecedente ricerca.*

Questo non è il luogo proprio per tentare la detta soluzione, attesochè per ora non dobbiamo far altro che esibire quelle nozioni direttrici

di ragione, le quali servono d'introduzione, cioè a preparare le ricerche e la maniera di osservare nella scienza del *Diritto naturale pubblico.* All'opposto per soddisfare convenientemente all'indagine proposta è d'uopo ottenere una conclusione di *fatto* ben avverata, e però dedotta dalla cognizione adeguata dei fatti particolari, nei quali si abbia realmente osservato che le azioni libere, richieste per effettuare il fine stabilito, si trovano in atto pratico non solamente eseguibili, ma efficaci eziandio, ed anche giovate dal sistema di *fatto* della natura. Ora l'esame di tutti questi fatti è essenzialmente simultaneo allo studio speciale ed analitico di tutta la scienza. Basti dunque averne qui accennata la ricerca, per rammentarci a suo tempo di non perderne di vista la soluzione.

§ 105. *Qual supposto di* fatto *involga la posizione dell' ordine pratico.*

Passiamo ora all'*ordine pratico.* Si è veduto che, posta anche l'efficacia delle tali e tali azioni libere a produrre, o a coadiuvare a produrre l'effetto finale stabilito dall'*ordine teoretico*, siamo ancora ben lontani dal vederlo realmente effettuato, se non vi concorra l'opera attuale dell'uomo (§ 90). Affinchè poi questo attuale concorso dell'opera umana si verifichi, si ricercano le disposizioni e i motivi già accennati (§ 91 e 92). Ma si è veduto del pari, che non istà in mano dell'uomo il creare e il raffazzonare a suo modo queste disposizioni e questi motivi (§ 94 e 95). È dunque evidente che ciò debb'essere fino ad un certo segno opera della natura e dell'ordine necessario di *fatto* degli esseri coesistenti nell'universo, operanti sull'uomo individuo e sulle società.

Dunque l'essenza dell'*ordine pratico*, come tale, riposa sul supposto di *fatto*, che l'indole e l'andamento del sistema necessario ed esistente della natura sia così armonizzato, che le disposizioni e i motivi confacenti all'esecuzione dell'*ordine teoretico* esistano ed agiscano sull'uomo, altro non rimanendo a lui che esercitare l'attenzione, per rilevare e sentir distintamente quello che far convenga, o per eseguire a dirittura la regola, o per preparare le cose ad eseguirla.

Dilucidiamo vieppiù i termini di questo supposto. Esso ci deve guidare a travedere e valutare le leggi del destino della natura sugli affari sì pubblici che privati degli uomini e delle società, e a determinare i limiti del potere umano nel formare il proprio bene, o malessere fisico-morale. Ella è cosa di fatto, che non tutte le azioni fisicamente possibili all'uomo sono praticamente ossia moralmente eseguibili. Per eseguire

praticamente si ricerca che un'azione, d'altronde fisicamente possibile, venga in particolare determinata dalle disposizioni prossime, di cui sopra si è parlato (§ 91 e 100). Il supposto dunque si risolve a verificare che in forza dell'andamento naturale delle cose si possono, non per una mera possibilità fisica, ma per una vera possibilità morale, e in atto pratico, in qualche modo verificare le accennate disposizioni prossime.

Se per una mera ipotesi non si verificassero, che cosa ne risulterebbe? L'*ordine teoretico* rimarrebbe tuttavia lo stesso; ma i fenomeni morali contemplati in sè medesimi, e che formar dovrebbero i materiali primitivi dell'*ordine pratico*, avrebbero bensì le loro leggi, e quindi esisterebbe un *ordine di fatto* delle azioni umane, in cui accadrebbe sempre che la forza esecutrice fosse subordinata ne' suoi atti alla volontà, e la volontà alla sensibilità, e questa all' azione degli oggetti esterni; ma tutto quest' *ordine di fatto* costituirebbe un sistema di cose isolato, il quale non avrebbe connessione coll' *ordine teoretico:* a somiglianza del sistema meccanico di un oriuolo, in cui il segnar dell' indice è subordinato al movimento delle ruote, e questo all'azione espansiva della molla, senza che serva a produrre altro effetto meccanico nella natura.

Il supposto dunque di *fatto*, di cui si tratta qui, deve precipuamente inchiudere il concetto, che l' *ordine di fatto naturale* in generale produca un sistema di facoltà e di stimoli reali atti a guidare la volontà del genere umano a praticare le azioni determinate dall'*ordine teoretico;* il che si risolve a identificare l'interesse e le cognizioni umane colle regole dell' ordine medesimo. Riducendo adunque il supposto a' suoi termini conchiudenti, convien trovare nell'andamento di *fatto* delle cose le cagioni di questa unificazione.

§ 106. *Ricerca sulla verità del supposto di* fatto *dell' ordine pratico.*

Ora io chieggo: questo supposto è egli vero? come si può provarlo? Badiamo bene, che ora instituiamo un' indagine di *puro fatto*, la quale deve abbracciare tutte le parti dell' essere intelligente, ed essere analoga alla subordinazione delle facoltà di lui. Ond' ecco la ricerca in termini più precisi: = In forza del sistema attuale delle cose, quali disposizioni esistono nel genere umano, contemplato nelle circostanze di questo globo, conformi o contrarie all' esecuzione dell' *ordine teoretico morale di ragione?* =

§ 107. *Triplice oggetto dell'antecedente ricerca.*

Riportando questa ricerca all'economia delle facoltà naturali, ed alle circostanze estrinseche inevitabili del genere umano, questa domanda inchiude i seguenti principali oggetti di ricerca; cioè:

I. Quali disposizioni in generale, relativamente all'*ordine teoretico morale di ragione*, esister possano nell'uomo in forza della costituzione e delle leggi primitive dell'essere suo fisico-morale?

II. Come si possa sviluppare l'azione di queste disposizioni in conseguenza dell'andamento necessario del sistema naturale delle cose, comune a tutto il genere umano?

III. A quali varietà deve effettivamente andar soggetta l'azione della potenza morale delle nazioni in forza di speciali circostanze irreformabili dal potere umano?

Se facciamo attenzione ai fatti più ovvii ed universali della natura, noi troviamo ch' essa ha formato l'uomo in guisa da poter essere ragionevole, e però che può divenir capace di conformare le sue azioni ad una regola: diffatti, conoscendola, può dirigere quelle con antivedimento. Dalla mente poi passando al cuore, se noi non prendiamo in considerazione che l'indole generale del suo amor proprio, noi vi troviamo una tendenza immutabile ed universale al benessere (§ 77). Ma che cosa conchiude tutto questo? Null'altro, che la natura nel formar l'uomo non pose in lui una contrarietà di potenza reale a resistere alla esecuzione dell'*ordine teoretico;* e che anzi vi pose una potenza che può in astratto essere guidata all'esecuzione suddetta. Rimarrà sempre la ricerca: come questa potenza venga eccitata, diretta e preparata in guisa da esercitar praticamente l'ordine medesimo. Egli è vero che l'uomo, prima di conoscere il modo di reggersi da sè stesso, non può dirigere le sue azioni con regola; prima di sentire un interesse non può essere spinto ad un determinato oggetto. Dunque la prima educazione è quella della natura; dunque l'arte è figlia della natura; dunque tutto quello che precede le circostanze e le cognizioni che fanno poi nascere l'arte, debb'esser fatto dalla sola natura. Convien dunque provare l'esistenza, le cagioni e le leggi speciali di questa primitiva educazione naturale. E prima di tutto convien conoscere la misura e le leggi di quella ragionevolezza indeterminata, di cui parliamo, per rilevare se sia tale e tanta da soddisfare all'esigenza dell'*ordine teoretico*. È dunque evidente che si ricerca una vista dettagliata dei due termini del paragone per giudicare solidamente ed a norma della realtà delle cose. Di più: se nell'amor proprio, contem-

plato in astratto, non si vede che una tendenza indefinita al piacere, convien dunque ricercare nelle circostanze particolari di *fatto* le cause delle sue determinazioni particolari o buone o ree, o conformi o difformi all'*ordine teoretico*. Ma l'esame di queste circostanze, quali realmente esister possono nel sistema concreto del genere umano, porta necessariamente ad un'indagine di *fatto* specificata.

§ 108. *Quando e come convenga soddisfare alle proposte ricerche.*

È dunque evidente, che col sussidio delle viste puramente generali e confuse della natura dell'essere ragionevole non si può rispondere adeguatamente alle sovra proposte ricerche. Per le ragioni dunque addotte poco fa, allorquando parlammo dell'*ordine teoretico* (§ 104), è d'uopo rimettere l'investigazione delle cose relative ai fondamenti dell'*ordine pratico* a tempo opportuno, e precisamente là dove si tesse la storia razionale dello sviluppamento dell'umana perfettibilità ad uso delle scienze del Diritto e della Politica. Questa storia, come qui si vede, è resa necessaria fino dai primordii della scienza dell'ordine. Riteniamo adunque quello, che fu veramente dimostrato sino a questo luogo, come una semplice teoria della *necessità finale* applicata all'indole universale degli esseri e dell'uomo.

§ 109. *Qual valore attribuir si possa all'ordine morale di ragione, a confronto dell'ordine naturale di fatto.*

Da tutto quello che è stato discorso fino a qui lice travedere la forza ed il valore dell'*ordine morale di ragione*, cioè del complesso delle regole delle azioni libere umane, e dell'esecuzione di queste regole in confronto dell'*ordine naturale di fatto*. Noi possiamo congetturare essere l'*ordine di fatto* infinitamente più esteso nell'atto che è promotore e compagno dell'*ordine morale di ragione*. Noi possiamo inoltre in certa guisa l'*ordine morale di ragione* denominare *ordine morale di fatto ridotto a perfezione*, nella stessa maniera che la ragione istruita e diretta dal metodo si chiama *ragion naturale perfezionata*.

Questa perfezione per altro è anch'essa una delle possibili posizioni di *fatto* della natura delle cose; nè ci vien fatto di separarla che col mezzo di una nostra operazione mentale, per cui formandoci idea d'un corso di cose diverso, che chiamiamo *disordinato*, col confronto di quello che diciam *ordinato*, ne nasce quella specie di contrasto logico che passa tra il *fatto* ed il *diritto*. Questa perfezione poi la desumiamo dalla

più stretta convenienza dei mezzi col fine a cui sono diretti, e dalla esclusione di quelle cose che, a senso nostro, sono contrarietà, o superfluità, o ritardi, ed altrettali accidenti, i quali disegniamo col nome di *vizii*, di *difetti*, di *disordini*. Qual è dunque, in confronto dell' *ordine morale di fatto di natura*, il valor vero dell' *ordine morale di ragione* colla maggior perfezione possibile ridotto a pratica dal genere umano? Egli è quello stesso che è proprio dell' arte in confronto della natura. Le connessioni sono quelle medesime che l'arte ha colla natura, cioè d' esserle figlia, e di reagire su quella per perfezionarla, giusta il nostro modo d'intendere. Fra alti monti evvi un lago che ingombra molto tratto di terra. Questo si scarica lentamente filtrando per uno scoglio, e per varii e tortuosi giri tramanda le sue acque al mare. La mano dell' uomo apre lo scoglio, scava un canale capace e retto, redime la terra dalle acque incombenti, e le volge in campi fruttiferi.

Fra que' milioni di ordigni che il grande ordine dell' universo impiega nel condurre le cose al fine massimo a noi occulto, esiste anche l'arte. Noi veggiamo tutto al più l' estensione di una sola ruota. Noi la crediamo concorde al tutto sulla fede dell' *unità* attiva di più esseri che coesistono, agiscono e reagiscono, si conservano e riproducono.

PARTE II.

DELL' ORDINE NE' SUOI RAPPORTI ALLA LIBERTÀ UMANA.

CAPO I.

Dei caratteri della libertà. Suoi rapporti e sue effezioni in conseguenza dell' azione dell' ordine morale.

§ 110. *Spirito delle ricerche della Parte antecedente.*

Se si ponga mente allo *spirito* delle ricerche sovra promosse, ed all'*indole* dei risultati che ne derivarono, si scopre che sono tutte operazioni le quali si tentano e si compiscono sull' *attività* dell' uomo, ossia sulle di lui facoltà attive sì interne che esterne; il che in ultima analisi va a limitare la naturale sua libertà, per parlare il comune linguaggio. Dico *per parlare il comune linguaggio*, perchè veramente l' idea di *libertà* è un' idea puramente *relativa*, e non quella di un reale soggetto: essa è suscettibile di tante spiegazioni, quanti sono i soggetti diversi sui quali si esercita l' attività umana, e quanti sono i diversi generi di ostacoli o di vincoli che si possono incontrare nell' esercizio di lei.

§ 111. *Necessità di conoscere l' essenza comune degli effetti dell' ordine sull' umana libertà.*

L' azione del sistema dell' universo sull' uomo, combinata colla tendenza generale di quest' attività verso il benessere, presenta una moltitudine di vincoli e d' ostacoli. Da ciò nasce l' ordine, e nascono gli effetti di lui sull' umana libertà.

È d' uopo adunque conoscere l' indole ed i rapporti perpetui e generali di questi *effetti*. La loro descrizione ed indicazione costituisce la lingua comune a tutte le scienze di Diritto. A prevenire gli errori è indispensabile che la lingua sia *esatta*, vale a dire che si conoscano distintamente le idee annesse ai vocaboli dei quali si fa uso.

Io esibisco in questo scritto un Prospetto ragionato di nozioni direttrici. È dunque evidente ch' egli deve rendere visibili i vincoli del sistema ch' io giudico il più vero e il meglio ordinato per le materie di pubblico Diritto. Ma come rendere visibile le sue parti, e i nessi delle

medesime, senza una esatta cognizione delle forme proprie delle idee *radicali* che ad ogni passo s'incontrano? Ma queste idee radicali furono esse abbastanza definite? Il loro concetto è egli bastantemente noto, o concordemente riconosciuto, e le loro origini e i loro supposti abbastanza sviluppati? Io me ne appello alle Opere di *Diritto naturale e pubblico* che abbiamo. Come dunque posso io dispensarmi dall'esibir qui un succinto sistema di definizioni graduate, e di entrare in qualche analisi di alcune nozioni teoretiche della scienza di Diritto, delle quali si deve far uso in progresso? Entriamo in materia.

ARTICOLO I.

Nozioni tecniche sulla libertà.

§ 112. *Su quali oggetti si considera la libertà.*

Che cosa è *libertà*? Volendo cominciare dal definire la cosa, io prescindo da quelle significazioni *improprie* della parola *libertà*, colle quali talvolta nel parlar comune si applica ad un oggetto, cui il nostro desiderio o la nostra imaginazione ci porta a figurare *sbrigato* da certe maniere di essere. Così, per esempio, diciamo *libera* un'area che veggiamo sgombra da ostacoli e vôta di oggetti. In vece mi restringo a contemplare la *libertà* nell'esercizio della forza degli esseri attivi.

§ 113. *Libertà metafisica.*

Limitata l'attenzione a questo genere di oggetti, s'incontra primieramente la più vasta significazione possibile propria della parola *libertà*. Essa importa *l'esenzione da ogni ostacolo nell'esercizio di una forza qualunque*. Considerandola quindi nel soggetto che chiamasi *libero*, ella sarà *la forza di un essere, in quanto ne' suoi atti è esente da ostacoli.*

Ma siccome in questo punto elevatissimo di prospettiva la mente abbraccia gli esseri tutti sì animati che inanimati (1), i quali esercitano senza ostacolo la loro forza; così alla nozione propria di questo modo di vedere le cose si deve assegnare il nome di *libertà metafisica*.

§ 114. *Libertà animale.*

Discendendo poscia a distinguere gli esseri misti animati dagl'inanimati, e trovando che il principio proprio e distintivo delle azioni di

---

(1) Più libero che i venti in mare, disse Shakespeare.

quelli da questi si è la *sensibilità* e la *volontà*, ragion vuole che nell'esprimere l'esercizio libero della loro attività usiamo di un connotato distintivo. Quindi chiamiamo *libertà animale* la *esenzione da ogni ostacolo delle volizioni degli atti esecutivi dell'essere senziente misto*. E però considerata come potenza di *fatto* nell'essere medesimo, sarà *la facoltà di fare ciò ch' egli vuole.*

§ 115. *Libertà razionale.*

Restringendo le nostre considerazioni all'uomo, e contemplandolo dotato di una intelligenza attuale, per cui si distingue dagli esseri non ragionevoli; e trovando dagli esami fatti, ch'egli, mercè l'intelligenza acquistata, può fino ad un certo segno emancipare il suo potere sentimentale dall'impero fortuito degli oggetti esterni, e dare alle sue idee, e quindi alla sua volontà, e per ultimo alla sua forza esecutrice determinazioni ben diverse e infinitamente più variate di quelle che derivano dallo stato puramente sensuale; e che inoltre può divenir capace di dirigersi con antivedimento, e contro le rappresentazioni puramente fortuite esterne: ne risulterà che la sua attività contrae veramente una maniera di agire diversa da quella dei puri animali non ragionevoli. Perlochè considerando l'esercizio di quest'attività così perfezionata, in quanto è sgombro da ostacoli, potrà meritare il nome di *libertà razionale*. Essa quindi, considerata nell'agente medesimo, sarà *l'attività dell'essere intelligente, in quanto ne' suoi atti è esente da ostacoli.*

ARTICOLO II.

Della libertà in genere ne' suoi rapporti coll'ordine astratto.

§ 116. *Libertà metafisico-legale.*

Ritorniamo al punto di contemplazione universale. Arrestandoci sull'esercizio dell'attività di un agente qualunque, e non ponendo mente a veruna circostanza particolare, altro non si vede che una forza operante in una maniera qualunque. Ma passando a riflettere che non tutte le determinazioni metafisicamente possibili della sua attività si possono verificare in atto pratico in forza del sistema insormontabile delle leggi dell'universo, ma che egli è d'uopo dirigere l'esercizio de' suoi poteri piuttosto d'una maniera che d'un'altra (§ 80); ne sorge quindi l'idea di una potenza in certi casi impedita, e in certi casi esente da ostacoli nell'esercizio de' suoi atti. Siccome però quello che rimane a lui di spe-

dito è effetto delle leggi naturali delle cose che compongono l'universo, così nascerà l'idea di *libertà metafisico-legale*, la quale sarà *l'esercizio dell'attività di un essere qualunque, in quanto pel sistema delle leggi naturali di qualunque ordine si trova esente da ostacoli.*

Questa specie però di libertà non è intrinsecamente diversa da quelle che furono contemplate di sopra. Ogni effetto di natura non può veramente esistere che nello stato concreto e reale delle cose, in cui non è praticamente possibile tutto quello che lo è metafisicamente; ma soltanto quello che può risultare dai rapporti attuali degli esseri. Quindi ogni genere possibile di libertà di qualsiasi agente sarà *il risultato del sistema delle leggi di qualsiasi ordine.*

§ 117. *Dovere in genere di puro fatto.*

Nel distinguere la possibilità dalla impossibilità a produrre certi effetti, ovvero a riuscire in certi intenti, la mente trova che tanto l'una quanto l'altra non sono sempre *assolute;* ma che hannovi certi casi, nei quali si può diffatti ottenere il fine divisato mediante certe combinazioni, od usando di certe e determinate maniere. Riflettendo pertanto simultaneamente all'impossibilità di ottenere altrimenti l'intento, nel mentre che questo si ottiene per mezzo di certi atti; ne viene di conseguenza, che questi atti contraggono la qualità di mezzi necessarii al conseguimento di un dato fine; e da ciò si suol dire: *debbe*, *è costretto*, *gli è d'uopo*, *è di mestieri;* tanto se parlasi dell'uomo, quand'anche non s'indichi un atto, cui per legge morale o per diritto non è obbligato di eseguire; quanto se si parla degli esseri o animati o inanimati, che si suppongono agire per qualche effetto.

Da ciò nasce il *dovere metafisico*, o *in genere*, il quale altro non è che un atto qualunque di un essere attivo, in quanto è necessario, o mezzo indispensabile ad ottenere un dato fine o effetto qualunque.

Siccome però per una evidente correlazione certi altri atti ostano, e distruggono effettivamente la maniera di giungere ad un dato fine, e perciò rendesi necessaria la loro omissione; così ne risulterà la distinzione del *dovere metafisico di azione* dal *dovere metafisico di omissione*. E però esprimendo la cosa in una maniera universale, il *dovere in genere* si dirà *essere l'azione o l'omissione di un atto qualunque, in quanto è necessaria ad ottenere un qualunque fine od effetto.*

§ 118. *Obbligazione in genere.*

Lo spirito umano può concentrarsi sopra quel risultato di cose che rende impossibile il conseguimento di un dato fine senza l'esecuzione o l'omissione di certi atti in ogni ordine di cose; ed assegnando ad un simile risultato un nome, lo chiamerà *necessità finale*. Può, per la sua facoltà di separare, considerar questa necessità rapporto all'agente, il quale per ottenere l'intento è costretto a seguire la necessità finale suddetta; e quindi dandole un nome, la chiamerà *obbligazione in genere*. Laonde egli la definirà: *la necessità di fare o di omettere una cosa, di agire o di non agire d'una data maniera per ottenere un dato fine od effetto.*

§ 119. *Le obbligazioni e i doveri di qualunque sorta sono risultati generali dei rapporti reali delle cose.*

Ma salendo alle cagioni che producono tutte queste cose, il che si eseguisce facendo attenzione al *come* tutti questi effetti relativi sieno stati generati, lo spirito umano trova che in ultima analisi essi derivano dalla situazione in cui l'agente esercita la sua forza, che è appunto nel seno di una moltitudine d'esseri attivi e coesistenti, i quali agiscono reciprocamente gli uni sugli altri giusta la loro natura. Ei vede ch'essi sono disposti e determinati così, che in forza della loro natura e reciproca azione e reazione non danno nè possono dar campo ad altra maniera di operare.

Da questa evidente osservazione di *fatto* l'uomo è costretto ad affermare che tutti i doveri e tutte le obbligazioni naturali di qualsivoglia genere, ed in qualunque ordine di esseri, sono un risultato necessario dei rapporti reali ed attivi delle cose così disposte ed operanti; il che vuol dire, del sistema ed ordine reale ed indeclinabile della natura.

§ 120. *Ordine teoretico in generale. Norma delle azioni.*

Premessi tutti questi dati, lo spirito si solleva a contemplazioni più ampie. Proposto uno scopo od un effetto qualunque come centro di tendenza delle azioni di uno o più esseri, conosce evidentemente che dalla massa immensa delle azioni metafisicamente possibili deve necessariamente scartare, dirò così, una moltitudine di azioni, come contrarie o inutili a produrre il fine proposto, per non ritenere che quelle le quali risultano necessarie ed efficaci all'uopo. Di queste ne fa una scelta collezione; e trovando fra loro un collegamento ed una tendenza efficace

a far nascere l'effetto divisato, le denomina *ordine delle azioni di un dato genere*, *sistema di leggi*, ec.

Rammentando poi che questi effetti e mezzi sono risultati necessarii dello stato reale degli esseri, chiama il loro complesso col nome di *ordine naturale e necessario delle leggi*, di *sistema delle azioni*, ec.

Ma dappoichè comprese che per ottenere un dato effetto finale non può un agente qualunque dispensarsi dal dirigere l'esercizio della sua attività a norma delle esigenze di quest'ordine, mentre che sarebbe pur metafisicamente possibile che operasse in maniera diversa, sebbene o invano, o contro il fine; perciò lo spirito umano non può a meno di riguardare quest'ordine come una specie di *esemplare*, di *modello*, di *idea archetipa* di quello che in fatto è necessario praticare in ogni caso possibile, in cui ottener si voglia un fine qualunque. Allora l'idea o il piano di quest'ordine viene considerato come *norma e regola necessaria ad agire.*

§ 121. *Giusto ed ingiusto, in senso universale.*

Allora nasce l'occasione di paragonare la pratica possibile dell'agente con questa norma; e da questo paragone risultano le idee relative di *conformità* o *difformità*, d'*identità* o *diversità* fra la norma e l'esecuzione, fra le azioni espresse nell'esemplare, e quelle che si figurano effettuate in pratica. Questa operazione puramente logica somministra la *logía*, ossia l'idea astratta relativa, che nomasi *giustizia* quando sente la detta conformità o identità; *ingiustizia* quando sente la difformità o discordanza.

Giusta quindi od *ingiusta* chiama l'opera o semplice o complessa; *giusto* od *ingiusto* l'agente, a norma che vede verificata o la detta identità o la detta diversità.

Per un'associazione poi intima d'idee, e per un accorciato modo di dire, chiama col nome assoluto o sostantivo di *giusto* o di *giustizia* l'ordine medesimo, il quale viene considerato in una maniera relativa, cioè in quanto egli è norma o regola alle opere di un agente qualunque.

§ 122. *Necessità immutabile e reale del giusto e dell' ingiusto.*

E siccome vide che l'ordine predetto è un risultato necessario del sistema reale delle cose irreformabile ed insormontabile dall'essere finito (§ 84), così applica le stesse qualità alla giustizia. Così la rende di *posizione reale*, *necessaria*, *indeclinabile*, *immutabile*; sebbene, cangiando i rapporti reali ossia lo stato di *fatto* degli esseri, ne nascerebbe un

altr'ordine normale, in cui per altro si verificherebbero queste stesse condizioni metafisiche (§ 101).

§ 123. *Che cosa esprimano veramente le antecedenti nozioni.*

E qui si accorge che, non individuando egli uno stato più che un altro dell'ordine di coesistenza degli esseri attivi, il suo linguaggio ha un doppio significato, cagionato dalla sola astratta generalità con cui concepisce le cose. Il primo significato è quello che potrebbe avere parlando del sistema attuale ed effettivo dell'universo; e l'altro è quello che potrebbe ricevere prescindendo dal fatto speciale e concreto delle cose attuali, e parlando di un ordine possibile qualunque. Da ciò deduce, che con tutte queste generali teorie di *ordine* e di *giustizia* egli non effettua niente, non prescrive niente, non determina niente, non iscopre niente, che possa servire di regola direttiva negli affari della vita; ma solamente adduce osservazioni generali di *fatto*, le quali si dovranno sempre verificare in conseguenza di una sola e semplicissima circostanza di *fatto*. Questa osservazione esprime che l'uomo e qualsiasi altro ente finito non sono esseri onnipossenti, i quali possano cangiare a talento lo stato delle cose per far nascere certi effetti a loro modo; ma che sono finiti, servi delle cagioni prepotenti che agiscono e legano tutta la natura.

§ 124. *Conseguenze logiche derivanti dall'indole delle nozioni sopra addotte.*

La scienza dunque metafisica della forza e dei rapporti dell'ordine astratto sull'umana libertà non costituisce la *metafisica* della scienza propria dei diritti umani o della cosa pubblica (§ 10. 30. 31), ma altro non è che un *preparativo* per far sentire la necessità universale e perpetua di studiare le particolarità dello stato reale di *fatto* delle cose, i loro rapporti, le loro esigenze sul genere umano, attesa la dipendenza e i limiti astratti e generali della potenza dell'arte umana, la quale si dimostra in tutti i casi verificata in ogni tentativo che far possono gli uomini, le società e le genti per giungere ai diversi fini che si possono proporre. Da ciò ne viene l'irrefragabile conseguenza, che lungi che la considerazione dell'ordine astratto ci guidi a trattare la scienza del Diritto e delle leggi di qualunque sorta o con relazioni dedotte da fantasie platoniche, o con viste generali ed ordine sintetico, ci obbliga all'opposto a considerarla e a trattarla come tutte le altre scienze naturali, cioè col presidio delle osservazioni dello stato di *fatto* delle cose, in cui siccome nulla esiste di astratto e generale, ma tutto

è concreto e particolare; così ogni regola sarà sempre imperfetta, se non sia che il risultato di queste viste generiche. Da questo la Politica tutta è spontaneamente e necessariamente sottomessa ai dettami di rigoroso Diritto. Ritorniamo in cammino.

§ 125. *Obbligazioni di giustizia, nel senso più universale.*

È logicamente impossibile che un'azione *difforme* da quella della norma sia a quella *conforme*. È dunque evidente che per agire conformemente alla regola è necessario di praticare certi atti e d'una certa maniera, e di ometterne certi altri. Ecco l'*obbligazione* ed il *dovere* finale di giustizia. Sino a che non s'aggiunga altro, questa propriamente non è che una obbligazione puramente logica, perchè non ha altro fine che la concordanza dell'azione colla regola. Questa si verifica in ogni cosa che appartenga ad *arte*, anche fuori delle cose di Morale e di Diritto, dove concorrono pur anche tutte le altre antecedenti condizioni derivanti dall'ordine astratto. Quanti sono i poteri che devono concorrere a produrre un atto, altrettanti sono i termini di paragone fra le azioni possibili di questi poteri, e le norme da seguire. Altrettante dunque sono le relazioni di *conformità* e di *difformità*, di *giustizia* e d'*ingiustizia*; altrettante dunque sono le specie d'*obbligazioni di giustizia*. Molte obbligazioni pertanto di questa natura possono concorrere in un atto identico, avuto solamente riguardo ai poteri dell'agente, sebbene tutte tendano ad un solo effetto. La mente, il cuore, la mano debbono essere d'accordo nell'uomo; il pendolo, la molla, le ruote debbono essere d'accordo in un oriuolo.

CAPO II.

Della libertà dell'essere senziente ne' suoi rapporti coll'ordine.

§ 126. *Obbligazione e dovere di utilità.*

Che se poi, oltre la detta necessità di concordare le azioni proprie colla regola, si scopra che senza l'osservanza di tale regola non è possibile di conseguire il benessere, allora all'*obbligazione di giustizia* s'aggiunge anche quella *di utilità.*

In astratto però si può considerare separata; e questa separazione di puro concetto ne somministra la nozione propria dell'*obbligazione di utilità*, la quale sarà *la necessità di fare o di omettere certe cose*, *di essere o di non essere in una certa maniera*, *per esistere più felice-*

mente o meno infelicemente che si può. Il *dovere* poi *di utilità* sarà *un atto qualunque, in quanto è necessario a conseguire un bene o ad evitare un male, a provare un piacere o ad isfuggire un dolore.*

Qui cadono alcune osservazioni; e sono:

1.° Che questa specie di obbligazione e di dovere non è comune ad ogni genere di esseri, ma è propria solo degli esseri senzienti, come i soli capaci di piacere e di dolore, d'amore e d'odio, di bene e di mal essere.

2.° Che l'obbligazione d'utilità per l'indole sua logica non istà unita coll'obbligazione di giustizia, ma si può concepire disgiunta. Solamente se lo studio del sistema reale delle cose, da cui deriva ogni obbligazione e dovere, ci convince che effettivamente queste due specie di necessità vanno congiunte, può risultare una connessione di *fatto*, per cui verificata l'una si debba verificare anche l'altra. È però mestieri dedurre questa cognizione da dati di un altr'ordine d'idee.

§ 127. *Piena obbligazione per l'essere senziente.*

3.° Viceversa si può almeno per ipotesi imaginare che l'obbligazione di giustizia e l'obbligazione di utilità cadano sullo stesso atto. Allora nasce la piena obbligazione dell'essere senziente.

§ 128. *Distinzione dell'obbligazione dell'essere senziente dall'obbligazione morale propriamente detta.*

Fino a tanto che questa è una necessità risultante dai rapporti reali delle cose, e non si sappia se l'essere senziente la conosca e possa conoscerla, o no, non diventa propriamente vera obbligazione morale. S'egli è vero che la moralità altro non è che la capacità dell'essere senziente e ragionevole di conformare con precognizione le sue azioni alla legge, il che in sostanza significa altro non esser ella che la stessa ragionevolezza, in quanto è rivolta a dirigere le azioni dell'essere intelligente in vista di un ordine; s'egli è pur vero che questa capacità non è sviluppata se non quando ei può eseguire a dirittura l'atto libero, il che importa che la mente sia fornita delle cognizioni e della vista dei motivi convenienti (§ 94 e 100): egli è dunque evidente, ad onta che lo stato delle cose, considerato in sè medesimo (cioè fatta astrazione dalla pratica dell'essere ragionevole), possa racchiudere i fondamenti uniti della obbligazione di giustizia e di quella di utilità; egli è, dissi, evidente che non potrà mai indurre una obbligazione veramente morale, perchè si frappone ancora un intervallo ed una serie di disposizioni prossime da realizzarsi, per ap-

plicare immediatamente l'obbligazione sull'atto divisato, e far agire la di lei forza sull' attività dell' uomo, le quali mancano ancora per produrre l'effetto morale. Per questa ragione si può imaginare che la piena obbligazione allora riesca puramente *teoretica*. Essa poi diviene *pratica* allorquando le prossime mentovate disposizioni sono state sviluppate e rese attive. Per evitare adunque ogni equivoco, allorchè parlerassi dell'uomo io chiamerò la prima col nome di *obbligazione morale teoretica*, e la seconda col nome di *obbligazione morale pratica*.

§ 129. *Definizione dell'obbligazione dell' essere senziente.*

Ma siccome per ora non abbiamo in vista che quei rapporti i quali riguardano l' essere senziente, così la piena obbligazione adattata alla natura di lui sarà *la necessità per l' essere senziente di eseguire o non eseguire un'azione o una serie di azioni qualunque per giungere, mediante gl' impulsi del piacere e del dolore, a verificare il fine o a produrre un dato effetto qualunque richiesto dall' ordine di* fatto *della natura.*

Si svolgano i termini di questa definizione, e si troverà che le leggi dell' *ordine teoretico*, determinate dalla convenienza dei mezzi col fine (giustizia universale), si trovano accoppiate con quelle proprie della natura dell'essere senziente, il quale tende per necessità a cercare il piacere ed a fuggire il dolore (utilità). Le prime inducono l' *obbligazione in genere*, la quale si estende a tutti gli esseri finiti, e diretti in un sistema attivo di mezzi ad un qualche fine. E siccome appunto con essi l' essere puramente senziente ha di comune la limitazione e la destinazione delle sue azioni; così era d' uopo che avesse pur di comune un genere di *obbligazione* fondato sopra tali qualità. Le seconde poi inducono l'*obbligazione di utilità*, che si estende a tutti gli esseri senzienti sì ragionevoli che irragionevoli, i quali appunto hanno fra loro di comune la tendenza perpetua a cercare il piacere ed a fuggire il dolore; nel che si distinguono dagli esseri inanimati. Siccome le due qualità antescritte si verificano simultaneamente ed essenzialmente nello stesso essere senziente di qualsiasi specie, e riguardano tutte le facoltà costituenti la natura di lui; così l'*obbligazione* che ne risulta è *piena*, cioè interamente adattata alla natura dell'agente sensibile.

§ 130. *Indole di questa obbligazione. Ricerche da instituire, e modo da soddisfar loro in questo scritto.*

Qui però non abbiamo ancora sott'occhio la *vera obbligazione morale pratica* propriamente detta, ma solo i suoi primi rudimenti. Prima perciò di addurne la nozione ci è mestieri prepararne gradatamente l'orditura distinta, incominciando dal semplice, e procedendo al complesso. Analizzare quelle leggi naturali delle azioni dell'essere puramente senziente, le quali hanno una connessione diretta colla *obbligazione di fatto* a cui egli è soggetto giusta la sua natura, le quali operazioni si verificano pur anche nell'essere intelligente, che ha una volontà illuminata; aggiungere poi le osservazioni sulle leggi naturali proprie dell'essere intelligente, come il compimento del lavoro, per definire indi l'*obbligazione vera morale:* ecco quello che io intendo di esprimere dicendo che mi conviene incominciare dal semplice, e passare al complesso. Tutte le teorie risguardanti la bontà e la malvagità delle azioni morali, i difetti e le perfezioni, i vizii e le virtù; tutte quelle che risguardano l'imputazione, e quindi il dolo, la colpa, o il caso fortuito, la buona fede, la diligenza, ed altrettali cose che interessano il pubblico ed il privato diritto, la legislazione civile, criminale e politica; non possono venire esposte nè con ordine, nè con principii salutari e certi, se non precede una piena cognizione dell'indole e dei requisiti di *fatto* dell'azione vera morale, posta in paragone colle azioni fisiche e puramente senzienti, a fine di vederne l'indole genuina, e farne sentire con risalto i caratteri specifici e direttivi della filosofia legislatrice di qualunque ordine.

Eccoci quindi gettati nella scienza dei *fatti naturali*, e precisamente in quella parte che riguarda l'economia delle facoltà degli esseri animati, e specialmente dell'uomo, in quanto operano alcuna cosa che produce un effetto d'ordine o di disordine qualunque: in una parola, eccoci alla teoria storica delle leggi della libertà animale e razionale.

Io sono ben lontano in questo scritto dall'entrare in quelle minute investigazioni, le quali sono riservate alla psicologia zoologica, ossia alla scienza delle operazioni sentimentali e fisiche degli esseri senzienti. Bastar deve in un'Opera di Diritto delibarne ed accennarne quegli aspetti e quei risultati che sono necessarii a far chiaramente rilevare la natura e le esigenze della *vera obbligazione morale*, e tutte le conseguenti nozioni fondamentali, ad uso delle leggi, dei diritti e dei doveri degli uomini e delle società. Qui poi non debbo dimenticare i confini e le competenze di un piano sistematico di nozioni direttrici, nel quale si deb-

bono esibire i têmi e l'ordine dei trattati da eseguirsi, e non formare per esteso il medesimo trattato.

CAPO III.

Della libertà dell' essere ragionevole ne' suoi rapporti coll' ordine.

ARTICOLO I.

Viste analitiche comparative per servire alla teoria della libertà razionale umana ne' suoi rapporti coll'ordine.

§ 131. *Doveri teoretici assoluti.*

Una colonna s'erge in mezzo ad una vasta pianura. Si tratta di abbatterla. Ecco l'*effetto* che debb' essere prodotto. Qualunque sia l'ente che deve produrlo, sarà sempre necessario che l'urto di lui sia tale da far sortire la perpendicolare del centro di gravità di questa colonna dalla sua base. Ma la colonna è di tanta massa, di tanto peso, di tanta rettitudine di gravitazione, e in una data maniera fiancheggiata dal suolo. La quantità quindi della forza rovesciante dev' essere assortita e proporzionale a tutti questi dati, deve agire in una tale direzione e con una tale energia. Ecco una serie di condizioni necessarie per ottenere l' effetto derivante unicamente dalla natura e dalle circostanze della colonna, fatta astrazione dalla specie del soggetto che deve agire per rovesciarla. Ma ecco nel tempo stesso i fondamenti di un *ordine meccanico speciale* per questo effetto. La sua realtà, immutabilità, necessità sono cose evidenti. Se voi volete produrre un altro effetto sulla colonna, gl' indicati rapporti diverranno forse o in tutto o in parte superflui; ma non perciò si cangia l'*ordine teoretico*, di cui parlo: se ne verifica bensì un altro tutto proprio dell' altro effetto che volete produrre. E questo stesso sarà necessario, immutabile, e fondato sui rapporti reali delle cose. Tanti *ordini* adunque di azioni vi saranno, quanti *effetti* finali voi volete produrre con molte *azioni* unite. L' unione di tutti questi *ordini*, per gli *effetti* che nascono e debbono nascere nel sistema esistente dell' universo, costituisce l'*ordine universale.*

Ritorno all' esempio. Ogni qual volta noi esprimiamo che la celerità debb' essere tanta, e che si deve agire in una data maniera e non in un'altra, perchè altrimenti sarebbe impossibile ottenere l'effetto, noi esprimiamo propriamente una serie di *doveri meccanici*. E quindi, facendo

attenzione soltanto alla necessità finale che predomina, noi formiamo l'idea di una specie d'*obbligazione meccanica teoretica*, determinata dalla natura del soggetto, e dall'effetto finale che si vuole ottenere.

Comprendiamo quindi che, operando conformemente ai rapporti veduti dell'*ordine meccanico*, si ottiene l'effetto; per lo contrario operando contro tali rapporti è impossibile d'ottenerlo. L'ordine quindi determina l'efficacia o l'inefficacia, l'utilità o l'inutilità finale delle azioni degli agenti qualunque sieno che possono far urto nella colonna. Egli è dunque *norma teoretica*. Andrà bene adunque e sarà giusta la direzione, e giusto sarà il magistero meccanico divisato, se sarà uniforme ai rapporti di quest'ordine; ingiuste, superflue, cattive saranno tutte queste cose, se contrarie.

§ 132. *Dei doveri teoretici relativi alla diversa natura degli esseri che agiscono per produrre un dato effetto.*

Fino a qui non si è ancor fatta parola da chi debba essere rovesciata la colonna. Tutte queste relazioni e condizioni risultano solamente dai rapporti reali fondati sulla natura e posizione della colonna, e dall'effetto che si vuol produrre; e però sono tali che, qualunque sia il potere rovesciante che s'impieghi, si dovranno sempre verificare.

Ora molti e varii sono gli esseri che possono produrre l'effetto mentovato: un vento gagliardo, una corrente d'acqua impetuosa, un macigno che rotola dall'alto, un fuoco che scoppia di sotterra, animali di molta forza, l'uomo stesso possono rovesciare la figurata colonna. Prendiamo per ora l'acqua fra gl'inanimati, un bue fra gli animati o senzienti, e l'uomo fra i ragionevoli. Noi sappiamo già che la forza rovesciante debbe essere tanta, e la direzione debb'essere ad una data parte. Sotto questo aspetto la condizione è uguale per tutti; e però avuto riflesso all'indole del soggetto e del fine, è uguale per tutti anche la teoria meccanica, e i doveri fisici assoluti che ne emergono, per produrre l'atterramento della colonna. Ma l'acqua non può agire come il bue; nè il bue può agire come l'uomo; nè l'uomo selvaggio, privo di idee intellettuali e delle arti meccaniche, come l'uomo incivilito, munito di forze artificiali.

§ 133. *Dei doveri teoretici risguardanti le potenze esecutrici dei diversi esseri attivi.*

Qui le cose cangiano faccia. Senza smentir punto l'*ordine teoretico* delle condizioni assolute sovra ricordate, e senza sottrarre l'azione dell'acqua, del bue e degli uomini dalla subordinazione al detto ordine, ci

accorgiamo incontanente, che sebbene una medesima necessità finale, ossia obbligazione astratta di dirigere la loro attività d'una data maniera, li leghi tutti ugualmente; ciò nulla ostante la natura delle azioni, e il modo di produrre lo stesso effetto, deve in ognuno variare a norma della natura e dell'attitudine attiva di ciascheduno. Per lo che nell'acqua avremo il *dovere* puramente *fisico;* nel bue il *dovere fisico-sentimentale;* negli uomini il *dovere fisico-sentimentale-morale*, unificati nella stessa operazione.

§ 134. *Doveri puramente meccanici.*

Nell'acqua la massa e la celerità dovrà essere tanta, e non minore; essa dovrà agire per una corrente raccolta, discendere da una data altezza, in una data vicinanza, e con una data direzione urtare nella tal parte della colonna per un determinato tempo. Ecco una somma di *obbligazioni* e di *doveri puramente fisici* e *meccanici* della forza motrice operante nell'acqua, e proprii di lei. Essi sono dedotti dai rapporti reali, fondati da una parte sulla natura e sulle qualità dell'acqua, e dall'altra su quelle della colonna, della posizione e del suolo, diretti al fine del rovesciamento di questa. Il luogo, per esempio, non permette di verificare queste condizioni? L'effetto sarà impossibile per l'acqua.

§ 135. *Doveri fisico-sentimentali.*

Se parliamo del bue, egli dovrà appressarsi alla colonna verso di un dato lato della medesima, abbassare la testa in una data maniera e fino ad un dato punto, urtare con un dato impeto, ec. E siccome da lui tutto questo non si può fare, se la sua anima non move il proprio corpo, e se non riceve certe sensazioni e certi stimoli; così ne risulta che l'azione delle sensazioni degli stimoli sull'anima, l'impulso dell'anima sul corpo, più tutti i movimenti sovra descritti, che ne sono l'esecuzione in quanto sono necessarii nel bue ad effettuare il rovesciamento della colonna, costituiranno una serie di *doveri psicologici* e *meccanici*, ed un *ordine* per conseguenza *misto* di azioni proprie al bue per ottenere l'effetto stabilito.

È evidente che tutti questi *doveri* sono determinati dai rapporti reali che passano fra la natura, le qualità e la situazione della colonna, l'organizzazione, la forza e le facoltà miste del bue, in quanto questi rapporti sono diretti all'effetto di rovesciare la colonna.

Dall'altra parte poi, confrontando l'indole dei poteri e delle leggi che in questo affare esistono ed operano nel bue, coll'indole dei poteri

e delle leggi che intervengono nell' acqua per produrre lo stesso effetto, si trova che nell' acqua non esiste che una forza motrice, eccitata e diretta da quella della gravità e della natura del fluido stesso; si trova una massa di fluido che urta giusta l' impulso di queste forze, e giusta il pendío e la natura del suolo; nel che altro non si trovano che azioni meccaniche. All' opposto nel bue si trova bensì che, in forza della natura materiale del suo corpo, egli esercita un effetto meccanico sulla colonna; ma si trova del pari, che la forza colla quale ei produce quest'effetto non è della natura sola di quella dell' acqua, ma di una natura essenzialmente mista, perchè in ultima analisi tutto deriva da un principio interno ed animante, che dà al bue la facoltà di *semovente*. Da ciò l' effetto meccanico dell' urto del bue, riguardato nelle sue cagioni, diviene di natura *mista*, cioè ad un tempo stesso psicologico e meccanico. Così pure si vede, che se nell' acqua basta di porre in moto la sua gravità giusta certe direzioni particolari per produrre l' effetto, nel bue non basterebbe; ma v' è d' uopo di movere il principio energico interno delle azioni proprie dell' essere senziente e semovente. Da ciò risulta un' altra specie subordinata di azioni, la quale deve porre d' accordo l' esercizio dei poteri interni con quello dei poteri meccanici esterni. E quindi considerando quegli atti di questi poteri interni, i quali sono necessarii a produrre gli atti meccanici indicati dall' effetto del rovesciamento della colonna, ne nascerà un *ordine teoretico sentimentale*, e quindi una serie di *doveri teoretici interni*, determinata dalla convenienza delle azioni interne col fine; e però i soli doveri saranno risultati dei rapporti interni sugli esterni diretti all' effetto finale. Tutto ciò è così reale, immutabile, ed inerente alla natura, come è reale, immutabile ed inerente alla natura la forza motrice e di gravità dell' acqua, e la necessità ossia il dovere meccanico di farla scorrere da una determinata altezza, con una determinata celerità, ed in una determinata quantità.

Da tutte queste considerazioni l' esercizio dell' attività del bue acquista un carattere proprio, che dicesi *fisico-sentimentale;* e però l' indole dei *doveri* finali e dell' *ordine* tutto di siffatti doveri contrae questo carattere.

§ 136. *Doveri fisico-sentimentali umani.*

Veniamo all' uomo, ed incominciamo dal selvaggio. Egli è privo di lumi intellettuali, di arte, e per conseguenza di forze artificiali. Volendo adunque abbattere la colonna figurata, egli dovrà del pari dirigere i suoi passi alla medesima, e colle proprie braccia o spalle appuntellarvisi, crol-

larla verso un certo punto, o in sussidio adoperar sassi, clave, ed altri rozzi stromenti somministrati dalla natura. Ma in tutto questo egli non fa nulla più di quello che far saprebbe o potrebbe l'ourang-outang. Qui dunque la differenza fra l'uomo selvaggio e il bue non è *sostanziale*, ma unicamente quella che viene frapposta dalla diversa organizzazione fisica esteriore. Ma questo non è un vantaggio che rechi una differenza di dovere fisico-sentimentale; avvegnachè questa stessa differenza si può verificare anche fra il bue e l'orso, e fra l'orso e l'ourang-outang. In questo rapporto adunque l'uomo non è punto superiore agli altri esseri puramente senzienti.

§ 137. *Doveri fisico-sentimentali-razionali.*

Quello che fu detto fattibile dall'uomo selvaggio si potrà pure eseguire dall'uomo incivilito, s'egli si trova dotato di una pari robustezza. Ma quando ciò non sia, egli può impiegare leve, macchine, animali, il cannone, ec. Egli può, con anticipata cognizione dello stato e dei rapporti della colonna da abbattere, scegliere i suoi preparativi, determinare le sue direzioni, provvedere in caso che sopravvengano ostacoli; in una parola, determinare l'esercizio della sua libertà in vista dei rapporti reali delle cose, ed estendere e moltiplicare le sue provvidenze a proporzione che si cangiano gli agenti e gli stromenti ch'egli impiega nell'opera. Di tutto questo non è punto capace nè il bue, nè l'uomo selvaggio. L'uomo incivilito poi eseguir può tali e tante azioni, considerazioni e provvidenze in conseguenza soltanto di una ragionevolezza sviluppata, mercè la quale egli scorge anticipatamente tutto il sistema della necessità finale dell'atto da compiersi, vale a dire l'*ordine teoretico* dell'effetto ch'egli stabilì di produrre. Ecco quello che caratterizza propriamente il *dovere razionale*, il quale per altro non va disgiunto dal *meccanico* e dal *sentimentale*.

§ 138. *Dovere pratico.*

Fino a qui non abbiamo contemplato altri rapporti, che quelli che derivano dalla necessità finale di produrre un dato effetto. Ma ciò non basta per effettuarlo in pratica. È d'uopo movere i diversi agenti giusta la rispettiva loro natura, e colle condizioni richieste dalla necessità finale a produrre l'effetto divisato. Così, ragionando sul recato esempio, converrà o che una combinazione particolare puramente fortuita diriga la corrente dell'acqua nella sovra definita quantità e forza contro l'indicata colonna, oppure che ciò venga fatto dall'opera dell'uomo. Nell'un caso

però e nell'altro la sola forza motrice dell'acqua si è quella che viene meccanicamente determinata a compiere un dato fatto. Ecco l'esempio di un *dovere fisico* ridotto *a pratica*.

Se parliamo dell'uomo selvaggio o del bue, abbiamo due maniere onde effettuare lo stesso intento. La prima è del tutto *spontanea*, e la seconda può essere *violenta*. Di quest'ultima non è mestieri far parola, perchè l'azione non sarebbe *propria* dell'essere senziente, ma tutta attribuir si dovrebbe all'operatore prepotente che impiegasse con violenza la forza fisico-sentimentale dell'uomo selvaggio o del bue. Tale sarebbe il caso in cui venissero legati alla colonna, e spinti col bisogno o col flagello ad atterrarla.

§ 139. *Dovere sentimentale pratico.*

Invece, parlando della prima maniera *spontanea*, egli è chiaro che per guidare senza violenza l'uno o l'altro di questi esseri a rovesciare la detta colonna, converrà eccitare il loro amore o il loro odio dentro la sfera delle pure sensazioni in guisa, che il rovesciamento imaginato riesca oggetto *voluto* da siffatti agenti. Ma ciò non può avvenire che per accidente, ossia ciò deve dipendere unicamente dal nesso fortuito delle idee presentate dalle circostanze fisico-sentimentali all'anima degli esseri puramente senzienti di cui parliamo. Ecco a che si riduce il *dovere puramente sentimentale-pratico*, ossia come ridurre si possa in pratica il *dovere teoretico* giusta la natura e il modo d'agire dell'essere puramente senziente. Quest'idea è così nota, che forma tutto il fondo dell'arte degli educatori e condottieri di ogni sorta d'animali, e degli uomini medesimi nello stato di fanciullezza e di stupidità, ed in generale di qualsivoglia essere senziente fornito d'idee puramente sensibili, e di una memoria in cui le associazioni non sono determinate da segni di una instituzione libera, atta a sottrarre la sfera del sentimento dall'impero fortuito delle circostanze esterne.

Questo prospetto ci serve di contrapposto per farci anticipatamente conoscere la differenza che passar deve fra il *dovere pratico puramente sentimentale* ed il *dovere pratico veramente razionale*, il quale forma l'oggetto della scienza del Diritto, della Politica, e di tutte le leggi morali.

Conoscerne la natura, determinarne i caratteri precisi, i sussidii, le spinte impiegate dalla natura per farlo nascere, e quindi i dettami di Politica che ne risultano, formerà il soggetto delle seguenti nostre riflessioni.

ARTICOLO II.

Della libertà umana ne' suoi rapporti alle esigenze dell'ordine morale pratico.

§ 140. *Stato della ricerca intorno al dovere pratico morale.*

Chiedere che cosa sia il *dovere razionale e morale pratico*, egli è lo stesso che chiedere quali sieno le azioni che riescono mezzi efficaci e indispensabili per l'essere intelligente, cioè giusta la natura di lui a produrre, senz' altre disposizioni intermedie, un effetto finale qualunque.

Quando parlasi di azioni si deve comprendere qualunque modificazione o esercizio delle forze dell' essere medesimo. E però parlando dell'uomo, si comprende l'esercizio dei poteri della mente, della volontà, e dell' attività esecutrice anche della macchina di lui.

Ma siccome queste azioni non si contemplano come un semplice fenomeno storico ed isolato, ma bensì in relazione ad un effetto finale da prodursi; così egli è mestieri considerare in esse anche quelle qualità e quei rapporti, pei quali riescono mezzi efficaci a produrre il detto effetto, ed a produrlo senza disposizioni frammezzate.

Ma l'effetto essendo determinato, non può comportare che una determinata qualità ed ordine di azioni. Ecco dunque da una parte limitata la facoltà dell' essere intelligente a produrre questa determinata serie di azioni, ed a far agire i suoi poteri attivi in una determinata maniera, e non in un' altra; e dall' altra parte ecco l' impossibilità di conseguire altrimenti l' effetto finale stabilito. Ma ecco nello stesso tempo la obbligazione (§ 117 e 118). Qui però non si vede ancora che cosa abbia di proprio che la distingua dalle altre specie di obbligazioni comuni ad altre classi di esseri, nè che cosa abbia di speciale per la qualità di pratica.

Se però avvi una specie particolare di obbligazione pratica, propria dell' essere intelligente, ella dovrà contrarre la sua qualità specifica da quelle particolarità che distinguono un tal ente dagli altri, cioè dall' *intelligenza.* Oltracciò deve esistere in natura un fondamento, per cui il dovere proprio degli altri esseri non debba bastare a lui per giugnere al fine cui la natura può averlo destinato. Finalmente dovrà racchiudere quelle condizioni per cui il *dovere morale pratico* si distingue dal *teoretico:* in una parola, si dovranno vedere i titoli generanti questi due attributi di *morale* e di *pratico.* Diciam di più, se ne deve trovare il fon-

damento collocato nella costituzione dell'essere medesimo intelligente. E siccome noi non conosciamo e non parliamo propriamente che dell'uomo, così tutto questo non si deve verificare che in lui. Prima pertanto di definire che cosa sia l'*obbligazione pratica* propria dell'essere intelligente, ossia dell'uomo che volgarmente chiamasi *morale*, siamo costretti ad intraprendere un'indagine di *fatto* sulla costituzione dell'essere umano, e precisamente sulla di lui intelligenza relativamente all'obbligazione che ricerchiamo, per vedere se si verifica o no l'esistenza di lei. E siccome essa virtualmente racchiude tutto lo spirito e tutti i fili ridotti a centro della scienza dell'*ordine astratto* posto in esecuzione, ed è una delle chiavi di tutta la scienza di Diritto; così questi fatti dovranno essere chiarissimi, anzi certissimi e primarii.

§ 141. *Necessità della ricerca proposta.*

Perchè tanto apparecchio, mi dirà taluno? Non è forse nota abbastanza la definizione di *obbligazione morale?* Voi stesso non l'avete accennata? Ne volete una? Eccola. = La necessità di fare quello che è giusto per ottenere felicità. = Ma io vi rispondo che non ne sono contento. Interrogate la comune maniera di sentire, e voi vedrete ch'essa non basta; nè può diffatti bastare. Per dimostrarvi la verità di questa proposizione prendiamo la cosa a gradi. Riflettiamo che l'obbligazione che dobbiamo avere in mira si è quella che deve influire sugli affari della vita. Ora dico:

1.° Che v'ha differenza fra l'*obbligazione veramente morale pratica* e l'*obbligazione di ordine.*

2.° Che v'ha pure diversità fra la detta *obbligazione morale* e quella di *utilità.*

3.° Che ve n'ha eziandio fra l'*obbligazione morale-pratica* e l'*obbligazione di giustizia.*

4.° Che sebbene s'uniscano tutte le condizioni di *giustizia* e di *utilità*, e debbano far parte della nozione; tuttavia evvi qualche cosa di più, che caratterizza la definizione di *obbligazione morale*, che servir deve agli affari degl'individui e delle società.

Questo di più appunto, indicato dall'uso comune di concepire le cose, debb'essere sottomesso a rigido esame filosofico, per verificarne la validità o inutilità, e per autenticarne o proscriverne l'uso nella scienza dei diritti e dei doveri.

Il risultato di queste ricerche, come ognun vede, ci somministrerà il sistema della *libertà umana* ne' suoi rapporti all'esigenze dell'*ordine*

morale pratico; ossia si avranno quelle nozioni che sono valevoli a palesarci che cosa richiegga l'*ordine pratico* dal canto dell'uomo per dirigere la sua libertà nell'effettuare le azioni già prima prescritte.

§ 142. *Differenza dell'obbligazione morale pratica dall'obbligazione di ordine.*

L'*obbligazione morale pratica* abbraccia bensì tutti i caratteri dell'*obbligazione di ordine;* ma l'*obbligazione di ordine* non esprime i caratteri specifici dell'*obbligazione morale.* Col dire infatti che la tale azione è necessaria a praticarsi per ottenere un dato effetto (il che costituisce l'entità dell' *obbligazione di ordine*, § 117) non si esprime l'*obbligazione morale* propriamente tale. Lo stesso pure si verifica se specifichiamo il fine proprio dell' essere intelligente, cioè felicità, conservazione, perfezionamento.

Se parliamo dell' uomo stupido, del fanciullo, del selvaggio, e generalmente di qualunque è privo d' intelligenza, non applichiamo mai loro nè in diritto naturale, nè in diritto civile i medesimi vincoli d' obbligazione, con cui dirigiamo e censuriamo la condotta dell' uomo dotato di ragionevolezza, quantunque in tutti si verifichi la necessità reale di tenere in molte cose la medesima condotta, e per conseguenza abbia luogo la medesima *obbligazione di ordine.* Così, per esempio, in tutti gli uomini privi di ragione è necessario che pel fine della conservazione si astengano da cibi malsani e venefici, al pari degli uomini dotati di senno e di educazione; ma non per questo si dice di quelli che sieno moralmente o in pratica tenuti ad agire, rapporto alla conservazione, come l'uomo istruito della qualità nociva di quei tali cibi, e che d'altronde sa reggere con senno le proprie azioni. Infatti se avvenga negl'ignoranti, e privi dell'uso di ragione, qualche abuso dei detti cibi, non se ne dà loro carico morale, perchè si suol dire che non erano obbligati a prevederne il tristo effetto; la qual cosa non affermiamo degli altri, che hanno senno ed esperienza, i quali diciamo obbligati in pratica moralmente ad astenersi da tale abuso, o perchè erano al chiaro dei tristi effetti, o perchè erano tenuti a conoscerli prima di usarne. Avvi dunque una differenza fra gli uni e gli altri relativamente all'*obbligazione morale pratica*, sebbene non ve n'abbia dal canto dell' *obbligazione di ordine e di fine*, risultante dalla mentovata necessità. Nell' *obbligazione pratica morale* pertanto si racchiude qualche cosa di più e di diverso da quello che viene espresso dalla detta *obbligazione di ordine* anche speciale all' uomo, e però resta dimostrato che questa non esprime i caratteri specifici di

quella. Queste riflessioni, quantunque applicate all'*obbligazione di ordine* in genere, ci fanno sentire a primo tratto l'insufficienza della definizione sovra recata. L'oggetto della conservazione è pur quello della felicità. Ma se la condizione della sola necessità di fare o di omettere le cose prescritte dall'ordine per ottenere la felicità, non basta per soddisfare alle applicazioni della *obbligazione morale pratica* propriamente detta, è dunque chiaro ch'essa non è bastantemente specificata. La stessa obbiezione si potrebbe fare, ancorchè si definisse l'*obbligazione morale* = la necessità di fare o di evitare certe azioni, in vista della perfezione e del bene cui cerca l'essere intelligente. = Anzi qui vi sarebbero due inesattezze in un punto medesimo. Poichè prima di tutto non conviene stabilire come fine quello che l'essere intelligente cerca, ma bensì quello che la natura gli ha stabilito; a meno che l'essere intelligente, soggetto per natura a milioni di contraddizioni e di errori, non si faccia infallibile e perfetto conoscitore dell'ordine. Oltracciò egli non cerca la perfezione per sè, ma sì bene cerca la felicità nella perfezione, perchè altro mobile non può avere delle sue azioni che quella. Per ultimo la necessità di fare o di evitare è pari tanto per chi sa, quanto per chi ignora. Ma per lo contrario quando si parla di *obbligazione morale propriamente pratica* non si colpisce che l'essere intelligente dotato di moralità, ed in forza di questa si stabiliscono i canoni dell'imputazione e di altre obbligazioni. Dalla sola denominazione di *obbligazione morale pratica* si rileva che = essa è quella che si verifica nell'essere dotato di moralità, ossia di capacità a conformare con precognizione le sue determinazioni ed azioni al prescritto dalla legge. = Dall'uso anche comune che se ne fa nel discorso si comprende che essa è totalmente annessa allo stato di attuale ragionevolezza e potenza fisica dell'essere che dicesi *morale*, e di una tale ragionevolezza, per cui possa dirigere le sue azioni con cognizione d'una regola di condotta.

§ 143. *Quanto venga distinta dall'obbligazione di utilità.*

Ciò non è tutto. L'attributo di *morale* dato a questa *obbligazione* si congiunge talmente alla condizione dell'uso di ragione e della libertà fisica, che non si pone attenzione se esista (benchè diffatti intervenga) uno stimolo di utilità, o no; ma si bada unicamente a quello che l'essere ragionevole può o non può, in conseguenza della cognizione delle cose, e del potere libero di eseguirle. Prova ne sia che questa specie di *obbligazione* si fa spesso contrastare coll'*interesse;* ch'essa vien data come regola a lui; e che contro di essa non vale altra scusa, che quella

della impotenza fisica e morale. Ad un uomo di gambe robuste, ed in tutte le funzioni di mente e di corpo sano, viene a buona ragione prescritto di fare in pieno giorno una data strada senza ostacoli, e dentro la misura delle sue forze. Questa strada è da esso prima ben conosciuta. Costui per puro suo capriccio o lascia d'intraprendere il viaggio, o travia. Che cosa nel senso comune di giustizia viene giudicato di un tal uomo? Con tutte queste condizioni dicesi ch'egli era in pratica moralmente obbligato di trascorrere la via prescritta, non solo perchè a lui fu prescritta con diritto, ma eziandio perchè nulla ragionevolmente ostava o all'intraprenderla, od al proseguirla; che il suo traviamento è malizioso e condannevole, perchè non poteva ignorarne la direzione; e che in forza appunto della cognizione di questa direzione era tenuto a camminare rettamente per essa. Ciò basta per crederlo responsabile del mancamento fatto, senza che si chiegga se aveva interesse o no a farlo.

Altra prova teoretica abbiamo della differenza dell'*obbligazione morale pratica* da quella di *utilità* dal pensare che anche per gli uomini privi dell'uso di ragione può esistere la necessità di fare un atto qualunque, non tanto per ordinare le loro azioni al conseguimento di un fine, quanto anche per conseguirne utile; il che appunto avviene in natura nell'ordine della conservazione degli esseri senzienti: eppure si dice che in tali persone non si verifica, nè può verificarsi l'esistenza e l'esercizio degli atti veramente morali, dei *doveri* e dell'*obbligazione morale* di cui parliamo. Egli è dunque manifesto ch'essa nel concetto comune è interamente distinta dall'*obbligazione piena* dell'essere senziente, quale fu definita (§ 127 e 129), e risulta unicamente dai rapporti della sola intelligenza e potenza, ossia dell'uso di ragione e della libertà esecutrice propria dell'essere intelligente. L'utilità è un effetto della legge di ordine, anzi l'utilità è realmente un fenomeno prodotto dalla combinazione estrinseca degli esseri. Egli si ottiene o no in forza delle leggi, dirò così, del moto. Egli quindi affetta del pari l'uomo che opera con antivedimento, come quello che opera alla cieca. La vista dell'utilità può essere un motivo ad agire; ma questa vista esige la cognizione. Quando sia congiunta colle altre parti dell'*obbligazione di giustizia*, può far parte dell'*obbligazione morale*.

§ 144. *Quanto venga distinta dall'obbligazione di giustizia.*

Egli è vero che l'essere intelligente non può essere moralmente obbligato a fare una cosa ingiusta (del che si dirà tantosto); ma è vero del pari che la qualità relativa di *giustizia* o d'*ingiustizia* si riferisce qui

primieramente all'*effetto* da produrre, anzi che ai *mezzi* con cui può essere prodotto. Essa riguarda più la legge di ordine (§ 86), che l'agente il quale deve eseguirla. Mi spiego. Quando una data cosa è ingiusta, somministra per ciò stesso una giusta ragione di non intraprendere atto veruno per eseguirla. E però se a quest'effetto si fanno azioni, esse contraggono la qualità d'ingiuste dalla reità del fine. Ma in questo caso medesimo l'*obbligazione morale pratica* a non fare si ricava non tanto dall'*opposizione* del fine alla regola, quanto dalla *cognizione* che ha l'essere morale della reità del fine medesimo. Prova ne sia che all'uomo privo dell'uso di ragione, all'uomo invincibilmente ingannato o violentato non si dà carico della materiale ingiustizia dell'atto, perchè dicesi o assolutamente o momentaneamente incapace di *vera morale obbligazione.*

Accordo pertanto, che per costituire l'*obbligazione morale pratica* richieggasi la convenienza del *mezzo* col *fine;* il che appunto per l'agente forma il fondamento dell'*obbligazione* in genere (§ 117 e 119), e forma anche la giustizia, perchè l'ordine diviene norma dell'azione (§ 120 e 121). Nego però nel tempo stesso che il fondamento speciale dell'*obbligazione morale pratica* consista nella giustizia dell'atto. Se si spinga l'esame a'suoi ultimi termini, trovasi anche la ragione per cui niuno può essere obbligato a cose ingiuste; perchè si scopre che, ciò tentando, si tenterebbe di combinare cose contraddittorie non per l'*obbligazione puramente logica* (§ 125), ma pel sistema stesso attivo della natura. Perchè viene stabilito un ordine di azioni? Perchè, io rispondo, esse sono mezzi efficaci ed indispensabili a produrre un dato fine. Se voi tentate adunque di prescrivere una cosa contraria alle leggi dell'ordine, cioè una cosa ingiusta, voi per ciò stesso proponete una cosa realmente ed intrinsecamente incompatibile al conseguimento del fine dell'ordine. Ma il *dovere* e l'*obbligazione* portano di loro essenza la convenienza dell'atto coll'effetto, come mezzo efficace ed indispensabile al fine (§ 117 e 118). Dunque per il principio stesso di contraddizione l'*ingiustizia* è incompatibile coll'*obbligazione;* e perciò con tutta verità dicesi che niuno può essere obbligato a fare una cosa ingiusta. Ma in ultima analisi dove si risolve in fatto questa osservazione? Sulla impossibilità o impotenza di ottenere coll'atto ingiusto l'effetto finale dell'*obbligazione morale.* Ora questa è comune tanto a chi sa, quanto a chi non sa l'ordine; tanto all'ente morale, quanto a quello che è incapace o solamente privo di moralità: nè si vede per anche quella circostanza, la quale induce vincolo di responsabilità nell'agente morale.

§ 145. *Come sia unita all'obbligazione di giustizia e di utilità.*

Senza la *giustizia* dell'atto non vi può essere *obbligazione* di sorta alcuna. Ma colla sola *giustizia* dell'atto, senza la *potenza* morale dell'agente, non si dà *obbligazione vera morale.* La *giustizia* dunque dell'atto è una condizione dell'*obbligazione morale.* Essa, di più, è una qualità relativa, un carattere della cosa da fare; ma non il carattere proprio, e che dà l'ultima forma all'*obbligazione pratica morale*, considerata in sè medesima. Questo riducesi dunque alla detta *cognizione* e *potenza* libera. Si badi bene: quando restringo la cosa a questo punto, io non escludo la coesistenza delle altre condizioni, ma anzi la esigo come necessaria; io voglio esprimere solamente la qualità e il fondamento speciale, per cui l'*obbligazione morale* divien *pratica:* nella stessa guisa che affermando essere la *ragionevolezza* il carattere specifico dell'uomo, che lo rende differente dai bruti, non escludo già il carattere di *animale*, ma lo suppongo anzi coesistente e connesso. Per questa ragione resta prevenuta anche la questione, se l'essere senziente e ragionevole possa essere moralmente obbligato ad agire o senza o contro la vista della propria *utilità*, anche ben intesa. La detta questione non può essere promossa se non da chi non ha ben distinto gli aspetti precisi delle cose. La qualità di *morale*, ossia meglio la *moralità* che si aggiunge alla nozione dell'*obbligazione* o generica o dell'essere senziente, non altera la sua natura, ma solamente vi aggiunge un'altra qualità. Ora la ricerca non deve cadere sul corpo della nozione della *obbligazione morale*, ma solo sul fondamento e sulla natura dell'amminicolo che si aggiugne nella generazione logica delle idee. La qualità di *moralità* che forma questo amminicolo, quando viene a congiungersi col corpo della nozione di *obbligazione*, trova, per dir così, l'*ordine morale di ragione* già formato. Egli è un Codice, dove si legge: = necessità di fare, utilità di fare, necessità per avere utilità, sistema della massima utilità ridotto a sistema di giustizia. = È fuor di luogo adunque il chiedere se l'uomo, che deve ubbidire a questo Codice, possa essere moralmente obbligato ad ubbidirvi con puro suo danno. Egli è lo stesso che chiedere se il Codice comanda una tale ubbidienza, oppure se il Codice poteva efficacemente e non anzi frustraneamente comandarla, attesa la resistenza assoluta dell'essere senziente, il quale di sua natura tendendo essenzialmente alla felicità, non potrebbe con effetto essere spinto in senso contrario.

Dico di più: la ricerca stessa, lungi dall'escludere la mia proposizione, che il fondamento della moralità dell'*obbligazione* consiste nella co-

gnizione e nella potenza fisica di eseguir l'atto, la inchiude anzi tacitamente; avvegnachè la ragione, per la quale appunto si può provare che l'uomo non può essere obbligato con puro suo danno ad agire, risulti dall'impotenza naturale di controvertere le leggi fondamentali del cuore umano: il che accaderebbe senza dubbio, quando s'affermasse ch'ei debba agire a puro suo danno.

Concedo adunque che la condizione della felicità debba porsi quasi una qualità integrante dell'*obbligazione morale*, come appunto ne fu posta anche la giustizia; ma ciò non ismentisce ancora la mia proposizione sul fondamento speciale della moralità, in quanto diviene *obbligazione*, ossia requisito della *obbligazione pratica* propria dell'uomo.

§ 146. *Definizione del dovere e della obbligazione morale pratica.*

Premesse queste osservazioni, dedotte dall'uso comune di ragionare, raccogliamone lo spirito, per passare a formarci un'idea distinta dell'*atto morale*, della *morale obbligazione*, dell'*imputazione morale*, e delle altre affezioni, che la libertà dell'uomo, fatto ragionevole, contrae sotto l'azione dell'ordine. Attenendoci alle viste accennate, risulta che l'*obbligazione morale*, di cui si fa uso negli affari risguardanti la direzione dei costumi e delle leggi, dovrebbe consistere = nella necessità dell'essere ragionevole di conformare con vera precognizione e libertà le sue azioni all'ordine (cioè di fare con anticipata cognizione di verità e con libertà quello che è giusto), per conseguire la maggiore possibile felicità. =

Il *dovere* adunque veramente *morale*, cioè in atto pratico obbligante, dovrebb'essere = un atto giusto dell'essere intelligente, fatto con anticipata cognizione di verità e con libertà, in quanto è necessario per conseguire la massima compossibile felicità dell'essere medesimo. =

E siccome fu già osservato che tale felicità non può dall'uomo essere ottenuta che mediante la più felice conservazione accoppiata al più rapido e completo perfezionamento (verità che voglio posta anche solo provvisoriamente); così il *dovere morale umano* esser dovrebbe = un qualunque atto, o la serie ed il complesso degli atti umani fatti con vera precognizione e libertà, in quanto sono necessarii ad effettuare la più felice conservazione accoppiata al più rapido e completo perfezionamento del genere umano. =

§ 147. *Quanto sia necessaria la libertà di tutti i poteri per l'esecuzione effettiva dell'ordine.*

Riportando questi caratteri dell'obbligazione e del dovere alla realtà delle cose, quali *condizioni* in fatto si esigono e si realizzano? Si vuole la *libertà* nell'esercizio dei poteri dell'uomo. Si tolgono dunque tutti gli ostacoli che si potrebbero opporre all'esecuzione dell'atto diretto a far nascere l'effetto finale che colle azioni umane si cerca di produrre. Questa condizione è essenziale, perchè altrimenti sarebbe *impossibile* conseguire il fine stabilito. L'azione non riuscirebbe più *mezzo* nè efficace nè necessario; e però non esisterebbe *obbligazione* alcuna.

Questa *libertà*, come vedesi, debb'essere estesa a *tutti* i poteri attivi che naturalmente concorrono nell'uomo nel praticare le azioni; altrimenti se i detti poteri o un solo di loro non fosse *libero*, non si potrebbe più operare dall'essere stesso intelligente l'atto ricercato. Siccome dunque la sensibilità, la volontà e la forza esecutrice concorrono simultaneamente ed indivisibilmente a produrre nell'essere intelligente umano gli atti *proprii* di lui; così è evidente che la *libertà* debb'essere estesa all'esercizio di tutti questi poteri.

§ 148. *Quanto sia necessaria l'anticipata cognizione per l'esecuzione effettiva dell'ordine.*

Ricercasi in secondo luogo un'*anticipata cognizione di verità*, relativa all'atto da eseguirsi. Anche questa condizione è necessaria al pari dell'antecedente. La volontà non può volere una cosa sconosciuta; la facoltà esecutrice non può eseguire una cosa senza la determinazione della volontà. Ma se la mente prima di eseguire l'azione non ne conoscesse il tenore, o lo conoscesse male, la volontà o non si determinerebbe, o si determinerebbe in seguito dell'errore, e per conseguenza o non eseguirebbe mai l'atto ricercato, o lo eseguirebbe soltanto malamente. Nell'un caso e nell'altro non si otterrebbe il fine voluto dall'ordine, il quale, per ciò stesso che ricerca tali mezzi, esclude gli altri o superflui o contrarii. La precognizione adunque di verità è essenziale all'*obbligazione pratica*.

E sebbene fino ad un certo punto questi principii si debbano verificare anche nell'essere puramente senziente, e così in tutti i bruti; tuttavia fra essi e l'uomo avvi una differenza infinita. Dall'ostrica attaccata allo scoglio, la quale non ha altro a fare che aprire e chiudere il suo guscio per il bisogno della fame, fino all'ourang-outang e ai castori, la

natura compose le facoltà, i mezzi e l'ordine estrinseco delle cose in modo, che le associazioni macchinali delle idee possono bastare a condurre al loro fine i bruti in una maniera uniforme, efficace, costante. Non è lo stesso dell'uomo. Egli fu costituito in guisa, che può praticamente eseguire milioni di atti diversi, ed anche opposti; come lo provano gl'infiniti parlari, le infinite azioni, gl'infiniti atti buoni, rei, difettosi, precipitati, imprudenti, maturi e prudenti, che si videro e veggonsi tuttodì nel genere umano. In forza di questa immensa ed indefinita capacità, attribuitagli dalla natura, egli non si può condurre che col mezzo delle cognizioni acquisite; e con tali cognizioni, che sieno valevoli a far corrispondere l'atto alla regola, le cagioni agli effetti. Senza questo non potrebbe avere giammai una norma costante ed uniforme di condotta; ed invece, solamente per un mero caso, potrebbe talvolta essere guidato con concordia, ma non mai con costanza, come esige l'ordine. Voi mi direte che questo è quello che, essendosi verificato, dimostra in parte la necessità dei Governi civili a proporzione che maggiormente si sviluppa l'umana perfettibilità. Io lo concedo: e da questo appunto deduco il bisogno d'idee intellettuali precedenti, dedotte da principii uniformi di ragione; ed accuso l'insufficienza di quel senso morale, derivato dagli affetti morali puramente empirici, e prodotti dall'associazione delle idee, che si manifestano sotto la forma dell'amore della conservazione, di compassione, di benevolenza, di vendetta, di convendetta, di stima dell'utile, del bello, ec. I difetti stessi degli uomini, la loro fallibilità di spirito, la loro intemperanza morale di cuore fanno palese l'immensa ed indeterminata attitudine della natura, e per conseguenza il bisogno del sistema ragionato delle *verità pratiche*, le quali sono l'espressione razionale dell'ordine medesimo in ogni cosa che ad arte appartenga.

§ 149. *Qualità morali delle affezioni e degli atti interni.*

Mercè la cognizione di queste verità lo spirito umano vede la convenienza o la disconvenienza reale delle azioni coll'effetto, dei mezzi col fine; vede parimente le ulteriori conseguenze, o buone o ree, che ne derivano. Quindi passando alle *volizioni*, si può dire che, anche prima dell'esecuzione esterna, decretò in suo cuore l'atto buono o reo, cui poscia manda o non manda ad effetto.

Siccome poi si è veduto essere necessario che il principio energico delle azioni umane sia diretto giusta l'ordine di ragione, nello scegliere cioè quelle che sono prescritte, e rigettare quelle che sono vietate; così ne viene che la tendenza o la divergenza delle interne determinazioni

e inclinazioni, accompagnata dalla precognizione, di cui parliamo, a produrre azioni conformi o difformi, acconce o contrarie alle leggi dell'ordine, costituirà la giustizia o l'ingiustizia, la bontà o la malvagità morale delle affezioni interne, e delle cagioni di queste affezioni; e così del carattere morale dell'uomo individuo e delle società.

Dalle cose dette di sopra chiaramente apparisce il fondamento e la necessità del simultaneo concorso di tutti questi requisiti, per qualificare moralmente gli atti e gli affetti interni. Apparisce di più, che tutto è fondato sulla subordinazione naturale degli atti esecutivi alle volizioni, delle volizioni ai pensieri; e quindi i pensieri e le volizioni sono importanti nell'ordine, perchè sono cagioni uniche dell'esecuzione. Ma in grazia del buon uso che si deve fare, e del mal uso che spesso si è fatto delle cose risguardanti gli atti interni, giudicando e dettando leggi specialmente penali, che abbracciano tutta la sanzione della legislazione, mi veggo in dovere di arrestarmi alquanto, onde farne sentire i rapporti di ragione.

Da che mai i pensieri, gli affetti, le deliberazioni interne contraggono le qualità buone o ree morali, se non dalla loro naturale connessione coll'esecuzione degli atti prescritti o vietati dall'ordine? Togliete questa connessione fra il pensare, il volere e l'eseguire: allora quelli non saranno, nè potranno più essere nè giusti, nè ingiusti; nè buoni, nè rei. Diffatti, siccome col nudo pensiero e colla nuda volontà non si eseguiscono le leggi di ordine naturale, ed anzi è impossibile di eseguirle; così pure con essi soli, considerati in senso diviso dall'esecuzione, non si viola, nè si può violare l'ordine. Sì il buono che il cattivo pensiero, sì la buona che la cattiva volizione sono infatti l'esercizio della stessa forza pensante e volente dell'anima. La giustizia o la ingiustizia è una pura relazione logica (§ 121 e 125). Ma se gli atti di questa forza, come solamente pensante e volente, non possono produrre un effetto di esecuzione, è dunque contraddittorio che ne possano produrre uno di violazione. L'adempimento dell'ordine morale umano richiede di agire per procurare la conservazione e perfezione umana; lo che importa il produrre una moltitudine di effetti esterni. Dunque la contraffazione è la stessa cosa in senso contrario. Dunque i pensieri, gli affetti, le determinazioni, in senso diviso dall'esecuzione, o quando l'esecuzione fosse di fatto per sè impossibile, non possono contrarre qualificazione alcuna rapporto all'ordine morale. Pertanto un uomo che per tutta la sua vita pensasse ed amasse il male, ed operasse giusta l'ordine, siccome presenterebbe il maggior trionfo della libertà umana, perchè offrirebbe lo spetta-

colo di passioni ad ogni tratto represse nei loro effetti, e quindi tanti pensieri ed affezioni contrariate prima di agire, non potrebbe diffatti essere giammai chiamato *ingiusto*; anzi ad ogni modo sarebbe *giusto*. Lo stesso pure sarebbe, se ad ogni tratto che avesse deliberato un'azione ingiusta, ne ritrattasse in seguito la deliberazione per agire rettamente(1).

Che se poi passiamo alle relazioni sociali, dove le azioni fra uomo e uomo non sono, nè esser possono, oggetto delle cure legislative se non che per il bene o per il male che possono recare; il che importa l'esecuzione esterna di qualche atto fisico (§ 89); è evidente che i nudi atti interni non possono essere oggetto di qualificazione alcuna morale: anzi, se ciò si facesse a motivo di caricare di merito o di demerito portante premio o pena, si eserciterebbe una nociva e folle beneficenza, ed una crudelissima e iniquissima tirannia, col togliere di più tutti gli atti di un'utile resipiscenza, e spingere perciò colla legge stessa a consumare il delitto. Io non mi diffondo su questo argomento, perchè ne ho parlato abbastanza nella *Genesi del Diritto penale*, § 601 al 613, 623 al 645.

§ 150. *Quanto sia necessario il porre come fine del dovere morale pratico la vista della felicità dell'essere intelligente unita al giusto.*

Da queste osservazioni rilevasi fondamentalmente essere necessario all'esecuzione pratica dell'*ordine morale*, che l'amor proprio sia interessato a produrre azioni conformi all'ordine. Per questa ragione nella definizione del *dovere morale pratico* fu posto per condizione finale l'agire in vista della felicità. La ragione, come fu detto, si è, che altrimenti sarebbe impossibile di ottenere mai dall'uomo l'esecuzione di niun atto morale, cioè libero. Ma si è posta del pari come condizione la *giustizia*. Le *obbligazioni* adunque di *giustizia* e di *utilità* debbono necessariamente coincidere a prescrivere lo stesso atto. Dunque per ciò stesso si suppone che le medesime azioni producano del pari l'*utile* ed il *giusto*. Ma il *giusto* non è che lo stesso ordine di cose naturali, in quanto è norma delle azioni. Dunque si suppone che l'*ordine morale* altro non sia che il sistema dell'*utilità*, in quanto è norma delle azioni libere umane. Ciò è essenziale alla *obbligazione morale pratica*, come si è veduto. E prendendo la cosa in altro aspetto, ciò è essenziale a qualunque ordine direttivo delle azioni libere degli uomini per questo appunto, che il loro mobile unico è l'amore della felicità. O convien dunque porre che non

(1) La Teologia cattolica estende le sue sanzioni anche sui nudi pensieri. Il lettore distinguerà le viste della Filosofia e della Politica da quelle dell'autorità tratta dal Cielo.

esista ordine alcuno delle azioni libere umane, e però niuna obbligazione, niun dovere, niun diritto (perchè il diritto, come si vedrà, è correlativo ad un dovere altrui); o ammesso una volta che esista quest'ordine direttivo, è forza ancora di ammettere ch'egli altro non sia che il sistema della massima utilità ottenibile nell'ordine dell'universo, in quanto è norma delle azioni libere degli uomini.

Ma dall'altro canto un ordine direttivo è necessario ed inevitabile per ciò stesso, che in conseguenza di certe azioni libere umane si riporta il benessere, e in conseguenza di certe altre si ottiene il malessere nell'atto che l'uomo tende sempre al primo, e che non istà in sua balía nè cangiar l'ordine di *fatto* delle cose, nè i loro rapporti essenziali, nè astenersi dalla tendenza alla felicità. È dunque evidentemente dimostrato che il sistema del *giusto* altro non è che quello dell'utile massimo, in quanto è norma alle azioni libere degli uomini. Dunque con tutta ragione fu posto come requisito della nozione dell'*obbligazione* e del *dovere morale pratico*.

§ 151. *Come si debba considerare la felicità umana espressa nel dovere morale pratico e nell' idea dell' ordine.*

A questo proposito è mestieri di fare una distinzione importantissima, anche per far sentire l'inconcludenza di un raziocinio troppo celebre, e col quale si è tentato di fiancheggiare un'opinione utile per altro, ma che veramente non abbisogna di questi appoggi.

Altro è che il sistema della massima utilità (risultante dai rapporti reali tanto delle cose che costituiscono il genere umano, quanto di quelle che hanno azione in lui e da lui ricevono reazione, in quanto è norma delle azioni libere degli uomini) costituisca l'*ordine morale di giustizia*; altro è che bastar debba all'uomo individuo, preso singolarmente, l'esser giusto per essere felice. Se è vero che la natura rese necessaria la società, anzi se essa medesima l'incominciò, onde sviluppare l'intelligenza umana, e per la conservazione dell'individuo, come si vedrà più sotto; è dunque evidente che la felicità dell'individuo non è nè può essere il frutto delle fatiche di un solo, preso singolarmente; ma bensì deve risultare dalla pratica della colleganza presa in complesso, per tale maniera cioè che ognuno agisca a norma dell'ordine. Se la cosa non fosse così, sarebbe intervenuta una incoerenza nel sistema reale dell'ordine morale di natura; e l'uomo individuo, a guisa di un Dio o d'una bestia, avrebbe potuto bastare a sè medesimo. Diciamo di più: le società non si sarebbero giammai formate, o non avrebbero durato, come cose da una

parte senza bisogno, e dall'altra or per l'uno ed or per l'altro puramente incomode. Ciò posto, egli deve accadere della felicità dell'uomo come della solidità di un edificio. Se le parti vengano disposte giusta le leggi architettoniche, ne deriva solidità, armonia, comodità, ed ogni parte non gravita sull'altra più del dovere. Ma se per l'opposto non venga osservata la gran legge dell'unità sistematica, nè la gravitazione di tutte le parti venga diretta giusta il tipo normale architettonico, ossia giusta l'ordine naturale delle forze di coesione e dei pesi; invece della solidità si ha la labilità; invece dell'armonia la difformità; invece della comodità il disagio; invece della distribuzione equabile del peso la tendenza rovinosa. Ecco l'imagine della esecuzione o inesecuzione dell'*ordine morale pratico* fatto per l'uomo.

La probità e la virtù sono molte fiate infelici. Dunque, dicono taluni, è falso che giustizia ed utilità coincidano. Rispondo, che qui v'ha uno scambio di supposizioni intorno alle condizioni di ordine richieste per produrre colle azioni libere degli uomini la felicità; e però l'obbiezione non regge. Fate che si effettui il sistema dell'*ordine morale di ragione* nella sua integrità, cioè in tutto il corpo della società, e voi troverete anche in fatto la coincidenza che negate. Ma quando mi dite che la probità e la virtù sono spesso infelici, voi mi parlate d'una posizione di cose di *fatto*, nelle quali l'*ordine morale di ragione* non è effettuato nella sua integrità; voi mi parlate dell'edificio male costrutto. La vostra proposizione pertanto equivale a quest'altra: parecchi edificii sono brutti, incomodi, poco durevoli e rovinosi; dunque è falso che solidità, armonia e comodità si congiungano colla buona architettura. Affinchè l'obbiezione fosse solida converrebbe provare l'una delle due cose: cioè o essere impossibile il cangiare certi rapporti fisico-morali, dipendenti dalle azioni libere degli uomini in società, dove solamente devesi effettuare la felicità umana, e che però le cattive leggi, gli usi perniciosi, i governi male amministrati, i privati costumi, tutte opere degli uomini, d'onde propriamente deriva la mala sorte degli uomini probi e virtuosi, sieno irreformabili e sieno esecuzione di ordine; o pure che, malgrado ogni riforma, non si possa rendere la vera probità e la vera virtù compagne indivisibili della felicità maggiore ottenibile sulla terra. Ma per riuscire in questa impresa mi si dovrebbe dimostrare che io operando rettamente verso il mio simile, debba a lui recar male. Ma se ciò è falso, e se operando con giustizia fo invece a lui del bene, è evidente che a vicenda operando egli lo stesso con me, non mi farà male giammai, ma bene. Ora ripetete queste cose su tutti, e voi troverete che la felicità è compagna della virtù,

e che il giusto e l'utile coincidono. Aggiungete poi la forza e l'arte del Governo, che debb'essere il pendolo moderatore, e troverete quello che fu detto le mille volte: cioè che le buone leggi fanno i buoni costumi; e i buoni costumi rendendo reciprocamente gli uomini giusti, li fanno pure felici. Per lo che l'infelicità particolare che affligge talvolta alcuni uomini probi, ben lungi d'essere un argomento della dissociazione della giustizia e della massima utilità, è anzi una prova in favore della natura dell'*ordine morale di ragione*. Così lo stoicismo e l'epicureismo ben intesi non formano che due parti del medesimo sistema, o, a dir meglio, non sono che due aspetti distinti della medesima cosa.

§ 152. *Giusta la natura dell' uomo la nozione dell' ordine morale pratico sovr'allegata è completa.*

Da tutto il sin qui detto pertanto risulta che i fondamenti dell'*ordine morale pratico*, espressi nella nozione del *dovere morale* sovr'allegata (§ 146), racchiudono tutti quei requisiti che sono valevoli ad ottenere l'effetto della esecuzione dell'*ordine di ragione teoretico*, senza bisognare di altre intermedie disposizioni. L'uomo ha una completa cognizione del tenore, del fine e della capacità attiva dei mezzi del suo benessere: non può dunque essere traviato, nè far male per errore, per ignoranza, per impotenza in somma di spirito. L'uomo è libero nell'esercizio de'suoi poteri, e però non può essere arrestato o violentato nelle determinazioni del suo animo e della sua facoltà esecutrice. L'uomo finalmente ha un *motivo* in sè stesso superiore ad impiegare questi mezzi, perchè esprimono il miglior modo di essere, sebbene nei casi particolari sia possibile che venga affievolito in forza dei difetti degli uomini e delle circostanze.

§ 153. *Come si debba intendere che nulla manchi al perfetto dovere morale pratico.*

Qual cosa manca in questo punto di vista a produrre infallibilmente l'effetto? Dico *in questo punto di vista:* imperciocchè l'indole del *dovere pratico* è generale per ciò stesso ch'egli altro non è che l'espressione di tutto il sistema dei doveri pratici. Ivi non si contempla in lui se non se: da una parte quell'orbita perfetta che gli uomini devono percorrere, facendo astrazione dal loro stato concreto, gradualmente perfettibile e soggetto ad imperfezioni, e considerandoli invece come sgombri da tutti gl'imbarazzi particolari; dall'altra parte poi assume la sola spinta generale ed invariabile del cuore umano verso il benessere, in forza della

quale la mente ed il cuore, veduta e sentita la maggiore utilità, debbono per necessaria legge di natura seguirla; non altrimenti che un corpo abbandonato a sè medesimo segue la legge della gravità. Solamente in questo punto di vista così semplice ed astratto la cognizione della regola e del motivo ha tale efficacia, che, poste le circostanze di *fatto* accennate nella nozione del *dovere morale pratico*, ne deve seguire infallibilmente l'esecuzione. Avviene del *dovere morale pratico* come d'un piano perfetto di educazione, sia fisica, sia morale. Egli è uno stato al quale l'uomo deve e può pervenire, mentre che si suppongono in atto la disposizione e i difetti personali.

§ 154. *Secondo significato delle parole* obbligazione *e* dovere.

E qui lo spirito nostro si avvede che il nome di *obbligazione* e di *dovere* assume un altro significato alquanto diverso dall'antecedente. Nel primo caso altro non racchiudeva che un'idea di *necessità finale;* ma lasciava all'oscuro se questa producesse poi in pratica l'effetto inteso. Vuoi tu ottenere il dato fine? Fa le tali azioni, diceva l'*ordine teoretico.* Si vogliono per avventura ottenere le tali azioni? Si effettuino le tali disposizioni, ci dice l'*ordine pratico*, ossia il *dovere pratico.* Nel primo caso l'esecuzione è ipotetica e condizionata; nel secondo è promossa, agevolata, e considerata come certamente contingibile. Egli diviene tale, perchè tutti i pezzi proprii della natura dell'uomo sono posti in un pieno sviluppamento ed azione. Per questo motivo lo spirito umano pensa che non ne può mancare l'avvenimento; e da ciò forma l'idea d'una specie di necessità dell'avvenimento stesso, e quindi dicesi l'agente assolutamente e praticamente obbligato a fare la tale azione non tanto perchè giusta la sua natura non trova ostacoli, quanto perchè ha tutta la naturale inclinazione a produrre l'effetto divisato. In questo senso la parola *dovere* si applica ad un corpo abbandonato a sè stesso, che dicesi *dover cadere* sicuramente in terra. Dicesi pure che il tal uomo, partito dal tal luogo ad una data ora, *deve* trovarsi alla tal'altra al luogo fissato; e si fonda la previdenza del suo arrivo alla meta proposta sul pensiero, che non esistano ostacoli, e ch'egli era determinato a percorrere la strada. Qui, come si vede, il vocabolo *deve* riveste un significato ben diverso da quella specie di *dovere finale*, il quale non ha in mira se non che un effetto condizionale, come si è avvertito.

§ 155. *In che sia realmente fondata l' idea di obbligazione umana in tutti i sensi possibili.*

Se profondamente si analizzi il senso nascosto nell' idea di *obbligazione finale umana*, si trova che questo secondo senso viene in parte racchiuso entro il concetto di lei. Imperocchè egli è impossibile che un tal atto sia necessario ad ottenere un effetto qualunque, se non fosse per sè capace a produrlo effettivamente. E per conseguenza la *necessità finale* inchiude l' efficacia o l' opportunità intrinseca dell' atto stesso a produrre o a coadiuvare a produrre un dato fine. Dunque in ultima analisi l' essenza della nozione di *obbligazione* risulta dalla doppia condizione di un atto qualunque, per cui si scorge ch' egli è efficace, e talmente efficace, che in confronto o di altri, o di molti altri, non si può esimere di sceglierlo. In una parola, l'efficacia esclusiva, o rispetto agli altri tutti esclusivamente, o rispetto agli altri tutti, a riserva di alcuni, è propriamente il fondamento logico ed essenziale dell' *obbligazione* e del *dovere* di qualsiasi classe. Parlando quindi del *dovere morale pratico*, si scorge di leggieri che, in qualità di *pratico*, non potrebbe meritare un tal nome, se i mezzi e le disposizioni dell'essere morale non fossero, almeno in generale, per sè proprii a produrre l'esecuzione, come nel *dovere teoretico* lo erano a produrre l'effetto finale.

§ 156. *Con quale cautela si debba stimare l'efficacia attiva dell' obbligazione morale pratica, e dove fondi la sua forza.*

Io non sono così pazzo da pretendere che nei casi concreti si debba sempre verificare una tale esecuzione dell'*ordine morale*. Affinchè ciò avvenisse, converrebbe che la cognizione della regola fosse in caso pratico limpida, completa, persuasiva, e che l'interesse del giusto non avesse nemici. In breve, converrebbe supporre che nella mente e nel cuore non esistessero ostacoli contrarii superiori. Ma ciò non è possibile che avvenga generalmente negli uomini abbandonati a sè soli; e però si fa sentire la necessità delle leggi civili, e di un'autorità coattiva in società. Se l'uomo non fosse soggetto agli ostacoli ed alle deviazioni dell'intemperanza morale, oltre a quelle che derivar possono dall'errore e dall'ignoranza, lo stabilimento dei governi civili sarebbe superfluo, e puramente gravoso; nè gli uomini avrebbero giammai fatto senza necessità il sacrificio della loro naturale indipendenza, la quale poteva coesistere anche nella società di uguali per ottenere sicurezza e benessere. Ma non per questo si smentisce mai che, verificate le condizioni (§ 152) contemplate

nel *dovere morale pratico*, egli non debba riescire effettivamente tale, e che il punto di questa supposizione non sia e non debba essere lo scopo unico di tutti gli sforzi umani.

Ciò è tanto vero, che tutte le legislazioni, tutte le forme di governo, tutte le utili riforme tendono e tender debbono per sè a togliere questi ostacoli; come l'arte salutare tende in un corpo non ancora sviluppato ad approssimarlo alla perfetta robustezza e salute. Le costituzioni e le leggi appunto suppongono tacitamente l'effetto certo e costante dell'esecuzione, che deriva dalla piena cognizione della verità e dal sentimento dell'utile insieme combinati; legge che è certa in ragione, accordata dall'esperienza, che forma il fondamento della sicurezza sociale, e della medesima certezza storica dei fatti che ci vengono tramandati (1).

Per tal modo tutta la teoria del *dovere morale pratico*, ossia dell'esecuzione dell'ordine sì naturale che civile, riposa sopra un solo fatto della natura, cioè sulle leggi infallibili del cuore umano, subordinate alla cognizione del vero e del maggior utile sentito dall'uomo senza ostacoli. Fino dal principio di questo Trattato fu osservato che tutta la scienza del Diritto riposa sulla teoria della dipendenza dell'uomo dallo stato reale delle cose, e sulle leggi del principio motore delle azioni di lui (§ 78).

§ 157. *Ragione umana. Soggetto sul quale si concentra ogni arte morale.*

Abbiamo di sopra avvertito che il principio costitutivo della libertà razionale è la *ragione sviluppata*, che rende appunto illuminata la volontà (§ 115). Qui si assume la ragione come una mera facoltà di *fatto*. Essa non è che lo stesso intelletto umano sottratto dall'impero fortuito dei sensi, e sottomesso fino ad un certo punto a quello dell'attenzione, la quale fornisce lo spirito d'idee intellettuali. Questa stessa ragione sviluppata è quella che, somministrando infiniti materiali d'idee, fa sorgere assai maggior numero di combinazioni; e quindi somministra del pari le diverse verità ed i più varii errori, le poche virtù ed i molti vizii, la immensa varietà degl'interessi, ed i mezzi incalcolabili particolari di provvedervi (2). Dunque in ultima analisi le osservazioni si vanno a concen-

---

(1) Vedi *Genesi del Diritto penale*, § 500 al 511.

(2) Se la virtù ed il vizio, il merito ed il demerito, la moderazione e l'intemperanza morale non possono esistere, ed essere imputate nè al bruto, nè allo stupido, nè all'uomo privo di moralità; e se dall'altra parte pongono sempre la ragionevolezza attuale dell'essere a cui vengono imputate: egli è dunque manifesto ch'esse fondamentalmente involgono il supposto della *ragione sviluppata*. Si badi bene alla forza del termine *sviluppa-*

trare sulla ragione umana, come prima e possente sorgente delle produzioni e dei fenomeni tutti sì buoni che cattivi del mondo morale. Ma da essa pure conviene trarre necessariamente il rimedio e la direzione pratica, per la gran massima che fu con Bacone osservata, cioè *che l'uomo tanto può quanto sa*, e la natura non si vince che col secondarla. È troppo evidente che questo rimedio e questa direzione pratica, per rapporto alle azioni libere degli uomini, non può consistere che nel corredo delle verità morali, le quali sono l'espressione dell'ordine necessario e reale delle cose.

ARTICOLO III.

Osservazioni filosofiche sul vero ed il falso, e sulla ragione umana, nei loro rapporti alle cose di Diritto naturale.

§ 158. *Ricercasi cosa sia verità, e cosa sia verità morale. Stato della questione.*

I principii della pubblica felicità debbono poggiare sopra basi, per quanto si può, inconcusse ed irrefragabili in qualunque sistema. Importa assaissimo che certe chimere imponenti sieno tolte di mezzo. Ciò si fa col ricercare: Cosa è *verità*, e cosa è *verità morale?* Prima di rispondere categoricamente facciamo osservare che il *vero* ed il *falso* sono due cose correlative, le quali traggono la loro essenziale qualità dalla medesima sorgente, sebbene in senso contrario. L'esistente, per ciò che è esistente, è così, e non altrimenti. È assurdo il chiedere se una cosa esistente sia vera o falsa. Per *cosa esistente* intendesi non solo qualunque *essere*, ma qualunque altra affezione a cui si possa attribuire il concetto *che è* od *esiste*. Può l'uomo opinare falsamente che esista una cosa; ma questo è un giudicio di lui, e mai non cade nè può cadere sullo stato della cosa medesima.

È dunque evidente che la verità o la falsità non può aver luogo che sul giudicio dell'uomo. Cercare adunque cosa è *verità*, egli è lo stesso che cercare cosa sia un *giudicio vero* dell'essere senziente o intelligente. Questo si verifica tanto nelle cose di *fatto*, quanto in quelle di *deduzione;* tanto nelle cose che riguardano la *realità*, quanto in quelle che

---

ta. Altro è la ragione ben regolata, ed altro la ragione sviluppata. Quella importa l'esercizio della ragione sviluppata conforme all'ordine; questa altro non importa che il potere della mente umana posto in vigore dall'acquisto delle idee intellettuali, senza por mente alla sua direzione.

risultano dalla *riflessione* dell'uomo o su questa realità, o sulle combinazioni interne delle idee e dei sentimenti umani.

§ 159. *Definizioni del* vero *e del* falso *astratto, e della* verità *e dell'* errore *concreto.*

Nella nostra lingua le parole *verità* e *vero*, *falsità* e *falso* spesso si scambiano. Per evitare gli equivoci io ne farò uso con degli aggiunti. L'opinione vera ed erronea (che appellasi *verità* ed *errore*), quando esistono nello spirito umano, hanno tutto di comune dal canto del sentimento logico. Amendue sono affezioni della mente umana; amendue sono versioni logiche [1], determinate dall'aspetto delle idee presentate allo spirito; e queste versioni, stando gli aspetti in quella guisa, sono un effetto necessario: in amendue finalmente il sentimento dell'*assenso* è pari, anzi identico. Voi state attaccato al vostro sentimento fino a che non venghiate disingannato.

In forza di quest'ultima considerazione nasce la distinzione del *vero* e del *falso* di pura opinione dal *vero* e dal *falso* reale. Ma è noto che l'opinione realmente vera deve rimanere com'è a fronte dell'evidenza. Dunque non v'ha nè vi può essere altra differenza fra la verità reale e l'error reale, ossia tra il vero ed il falso, che la possibilità di far cangiare il sentimento. Questo appunto avviene col mezzo della completa cognizione degli aspetti delle idee, in cui l'opinion vera rimane la medesima, e la falsa viene cangiata, ossia meglio annullata. Dunque la possibilità di simile cangiamento, o della rivocazione del giudicio, in ultima analisi determina il carattere distintivo della verità reale ed assoluta dall'error reale ed assoluto. Per questa ragione adunque dovrebbe dirsi che la verità assoluta e reale è una *logía immutabile*; l'errore poi reale ed assoluto una *logía mutabile*.

Si dirà che il potere o non poter mutare forma una proprietà della verità e dell'errore, ma che essa non ne costituisce la nozione e l'aspetto intero? Non confondiamo i termini delle cose. Per ciò stesso che all'opinione si aggiunge la parola di *vera* o *falsa*, distinguesi il *vero* in sè stesso dall'*opinione* a cui si annette.

---

(1) Per *versione logica* io intendo qualunque atto dell'anima umana, per cui ella si volge (*vertitur*) sulle varie idee, e sopra lo stesso sentimento della percezione. Il giudicio non si fa propriamente che nel complesso del paragone. Il paragonare in sè, prima di recar giudicio, è una versione logica. Egli importa che l'anima si volga ora sopra l'una, ora sopra l'altra idea, specialmente se sono complesse. La versione appartiene più alla forza di attendere, che alla facoltà di vedere le cose.

Per lo contrario quando mi si chiede della verità e dell'errore, significandomi la sentenza stessa della mente, non solo si chiede del vero e del falso astratto, ma bensì di uno stato concreto dell'opinione medesima. Per ora io parlo del *vero* primitivo in sè (ossia dell'idea relativa in sè stessa, o considerata separatamente dal soggetto), e non della concreta esistenza di lui. È ben certo che il *vero* ed il *falso* non cade che sulla opinione, come fu detto; ma allorquando l'attenzione si concentra sulla sola qualità della *verità* o *falsità*, non tiene conto che di quelle circostanze e di quei rapporti che inducono questi caratteri. All'opposto quando si chiede della *verità* e dell'*errore* come di cosa in concreto, ella si considera unita al suo soggetto. Così nel comune linguaggio distinguesi tale maniera di sentire dicendo *rotondità* astratta, e dicendo *rotondo* in concreto. In breve, nell'un caso si astrae la qualità dal suo soggetto, e nel secondo si considera unita al medesimo. Da questa unione appunto o disunione gli umani giudicii acquistano il carattere di *veri* o di *falsi*, di *verità* o di *errore*, ec. In questo senso adunque la *verità* sarebbe un giudicio, o un complesso di giudicii qualunque sopra qualsiasi cosa, in quanto non può essere di sua natura cangiato o rivocato.

§ 160. *Esame di una definizione comune della verità.*

So che piacque ad alcuni chiamare *verità* qualunque giudicio, in quanto è conforme ai rapporti reali delle cose alle quali egli si riferisce; e so del pari che questa espressione di confronto, che nasce dalla similitudine di una copia col suo originale, viene facilmente applaudita dal modo comune di sentire: ma ponderando la cosa a dovere, si trova che questa volgare definizione, riportata al *vero* primitivo, racchiude un assurdo; e per quell'aspetto, in cui può esser vera, ella coincide colla nozione da me sovra recata. Ho detto che da un canto racchiude un assurdo. Parlando delle verità relative alle cose esterne, lo stato loro è veramente *nulla* per l'uomo, se non è a cognizione di lui. Ma essere a cognizione di lui è in sostanza averne un'idea, a cui si giudica corrispondere la cosa medesima. L'uomo può egli uscir mai da sè medesimo? Lo stato adunque, di cui parliamo, non può essere mai altro che un *complesso ideale*, comunque determinato dall'azione degli oggetti esistenti fuori di noi.

Ma per ciò stesso che parlasi di un'idea, di un concetto della mente, parlasi di un puro effetto nato nell'interno dell'uomo dall'azione esterna degli oggetti medesimi. Quest'effetto sta in ragione composta dei rapporti che passano fra l'anima umana e le cose medesime, e viceversa.

Siccome adunque è impossibile che quest' effetto così eccitato nell'anima costituisca la stessa cagione eccitante; e siccome altro non è che una pura effezione di necessaria corrispondenza dell' anima, la quale non può render conto di altro, fuori di quello che sente in sè medesima, e nulla più: così è assurdo il dire che l' idea sia realmente l'imagine delle cose esterne, quando non è altro che un effetto misto di necessaria corrispondenza. Ad ogni modo poi qualora si volesse anche impropriamente chiamare come imagine reale quello che è soltanto un puro segno naturale, sarebbe sempre strano il volerne far norma di confronto del *vero* e del *falso*. Posto che la *verità* e l' *errore* sono due giudicii realmente esistenti nell'anima, è sempre necessario di aggiungere una circostanza che ci possa far distinguere in atto pratico l'uno dall'altra.

Io so benissimo che la completa cognizione è *vera*, perchè esprime tutti i segni naturali derivanti dai rapporti reali delle cose; ma questa è una supposizione, la quale non realizza nulla. In atto pratico, prima di aver ottenuta questa cognizione, quale sarà il modello speciale della tale verità e del tale errore? Quando dir si potrà che tale modello fu raggiunto dalla mente? Ecco quello che importa di sapere e di verificare. Ma ciò appartiene ad un'altra ricerca. Ora atteniamoci ai rapporti della nozione considerata in sè medesima. Quello che v' ha di vero in questa opinione si è, che la verità esiste ogni qual volta si possiede la cognizione adeguata di tutti i segni naturali delle cose, ed in questo coincide colla nozione da noi sovra recata. Diffatti, come nasce egli il concetto della *verità* e della *falsità* nello spirito umano? Egli nasce mercè il paragone che fassi infra il tenore di *fatto* dell'opinione che si esamina, e quel tenore che ne può risultare dopo tutte le possibili maniere di dimostrazione. Quando da questo paragone risulta la coincidenza delle due posizioni, dicesi che si effettua l'opinion vera; dicesi che si effettua l'opinion falsa, quando dal paragone risulta la discrepanza. Quando il *sì* ed il *no* di fatto, o ch'io fingo di fatto, coincidono col *sì* e col *no* assoluto possibile, ancorchè a me incognito e non definito, io pronuncio *verità* assoluta, possibile, immutabile, eterna. Finalmente quando essi non coincidono, ed io invece considero che il *sì* di fatto può divenire un *no* assoluto, o viceversa, io pronuncio allora *falsità* assoluta. La *verità* dunque e l'*errore* cosa altro racchiudono, che un *sì* ed un *no* applicati ora ad uno, ora ad un altro dei casi speciali?

Ma se uno dei termini del paragone non fosse fisso ed immutabile, è evidente che questo paragone non si potrebbe mai fare, e per un circolo perpetuo di vicissitudini non vi sarebbero mai nè errori, nè verità.

È dunque essenziale che il termine di paragone sia immutabile. Anzi nel concetto stesso del *vero* si suppone essenzialmente questa immutabilità. Giunta diffatti la mente al termine ultimo dell'evidenza, cosa altro fa che acquietarsi necessariamente? Allora esiste essa la *verità*, o no? Ma allora cosa è propriamente la *verità*, se non una logía immutabile? Volete voi paragonarla collo stato delle cose? Altro voi non farete, che un ritorno dell'attenzione su di voi stesso, ossia sull'idea medesima, associandole un giudicio di corrispondenza; ma nulla le aggiungerete mai d'intrinseco, nè di più sicuro per creare il *vero* o il *falso*.

§ 161. *Distinzione fra la verità originale ed effettiva, che dir si potrebbe* di scoperta, *e la verità di ragione, che la presuppone e ne fa uso.*

Si può pertanto con tutta verità ed accuratezza fare una distinzione. Altro è la verità in sè medesima, ed altro è quel giudicio e assenso o dissenso che nasce in conseguenza della cognizione o della supposizione della verità. Qui è dove il *sì* ed il *no* rivestono un altro uso. Ma in ultima analisi essi si risolvono sul supposto d'una logía immutabile. E per vero dire, che cosa è il *sì* e che cosa è il *no?* Il primo altro non è che il segno della *convenienza sentita;* il secondo quello della *ripugnanza.* Dunque l'avvertire per un senso paragonato alle convenienze o ripugnanze sentite sopra di un dato soggetto, ed alle convenienze o ripugnanze che si debbono sentire mercè l'evidente cognizione delle cose, e rilevar quindi se il *sì* ed il *no* concreti coincidono coll'altro *sì* e *no* ottenibili, costituisce questa seconda specie di *verità di paragone*, della quale si fa uso comunemente. Ma questo paragone non si può fare, se non è conosciuto l'altro termine. Questo termine adunque si suppone cognito nell'atto medesimo che si dice *sì* e *no*. Io so, per esempio, che il quadrato dell'ipotenusa è uguale al quadrato dei lati. Presupposta questa verità, se io sento da taluno la stessa proposizione, sull'istante, attesa l'identità dell'affermazione sua con quella che sento risultante dalla figura geometrica a me cognita, io dico che è vera; ma se io sento che dica diversamente, senza esitare pronunzio che è falsa. Altro è però questa operazione, altro è quella per cui mi convinco intimamente della verità della proposizione medesima. Per una giornaliera abitudine non si suole far uso che della specie secondaria di verità, e con ragione. Ma nello stesso tempo è cosa evidente che anche in essa si suppone che le logíe ottenibili mercè la massima evidenza sieno immutabili. Su questo supposto riposa pertanto tutta la teoria del *vero*. Ecco però come si verifica che l'esaminata definizione della *verità*, quanto è propria ed adattata a questa seconda spe-

cie, la quale dir si può *verità secondaria* e *di paragone*, altrettanto sarebbe poco esatta per le verità reali ed effettive d'invenzione, le quali risolvonsi su d'una legge semplice e primitiva di sentimento. La comune definizione della *verità* suppone già cognita la verità stessa primitiva, come termine fisso del paragone. Ma noi dobbiamo chiedere, che cosa sia *verità* in genere. Dicendo essere una logía immutabile, noi designiamo il carattere fondamentale e comune ad ogni specie di verità, e verificabile in qualsiasi sistema filosofico delle cognizioni umane.

§ 162. *Dove sia fondata l'immutabilità di tutte le verità, e specialmente di quelle dell'ordine morale.*

Delle verità originali e primarie ci è d'uopo comporre le dottrine fondamentali del giusto e dell'utile degli uomini e delle società. E sebbene esse versino sopra gli oggetti posti fuori di noi, e non si ragioni che per una specie di segni di corrispondenza naturale, tuttavia tali verità sono immutabili, e si dimostra che il sono e il debbono essere. E qui è chiaro che quest'attributo della immutabilità, supposto ma non provato nelle cose sopra discorse, ha la sua ragione e fondamento nella natura degli esseri e dell'uomo, qualunque sieno le loro qualità occulte. È troppo certo che questi esseri hanno un'essenza determinata per ciò stesso che esistono in una certa maniera, e non altrimenti. Ma i rapporti sono necessariamente fondati in queste essenze. Anzi quando gli esseri sono posti in un reciproco commercio, si può dire ch'essi sono fondamentalmente le stesse qualità delle cose, in quanto scambievolmente agiscono, o sono atte a produrre un dato fine ed effetto. I rapporti adunque sono determinati, e determinati necessariamente. I risultati adunque di tali rapporti reali saranno necessariamente determinati, e quindi immutabili. Si potranno avere milioni di risultati variati, ma non mai due diversi cogli stessi rapporti precisamente. Ciò risulta dal principio stesso di contraddizione. Questi risultati, se tendono a produrre un effetto, sono *leggi reali*. Le verità dunque di *fatto*, ossia la cognizione che l'uomo va acquistando per un reciproco commercio colla natura, sono anch'esse altrettante *leggi naturali:* esse dunque sono immutabili.

§ 163. *Dei dogmi pratici.*

Fino a che si contemplano come semplici fenomeni naturali, e che non si vogliono far servire a produrre effetto alcuno, è cosa pressochè indifferente che vengano sottomesse ad esame, ossia che l'attenzione s'impieghi partitamente su di loro. Ma all'istante che trattasi di movere

una sola paglia, egli è d'uopo studiare come la cosa stia. Questo è un risultato della necessità medesima delle cose. L'adeguata cognizione della verità diviene adunque di necessità assoluta. La verità dunque nell'ordine morale pratico, dove appunto trattasi di agire e di produrre effetto, oltre di essere la sola espressione della natura nella mente umana, è anche la sola guida per reagire sulla natura, onde produrre un qualunque effetto possibile, senza tema di contraddizione. Contemplando nella verità o in certe verità la capacità a dirigere l'uomo nel produrre un dato effetto, esse divengono del pari interessanti e tecniche; esse divengono dogmi pratici e fondamenti di regole.

§ 164. *Ordine morale considerato come scienza.*

Restringendoci alle cose di Diritto naturale, e contemplandole come dedotte a notizia dell'uomo, ne nasce la scienza stessa dell'*ordine* e del *dovere*. Essa quindi sarà in generale = la notizia completa di quelle verità che servono a dirigere quelle azioni libere degli uomini, le quali possono influire a procacciar loro il maggiore benessere, specialmente per gli ufficii loro scambievoli o utili o nocivi, e per l'ordine di coesistere. =

La prima parte di questa scienza è di puro fatto naturale, cioè quella del sistema fisico-morale dell'universo; e lo studio che se ne fa somministra leggi così certe come quelle del corso dei pianeti e delle vicende delle stagioni. La notizia delle leggi del bene e del male risulta dai rapporti indeclinabili di questo sistema. Da questa notizia lo spirito umano crea la seconda parte della scienza, ove si studiano i mezzi necessarii a prevenire e ad allontanare le leggi del male, o almeno a ripararne il danno. L'unione di tutto questo studio, ed i risultati che ne emergono, costituiscono quello ch'io nomino *ordine morale di ragione* degli uomini individui e delle nazioni. Siccome questo, quando sia completo, esprime il complesso delle verità interessanti, ossia dei dogmi morali; così, considerato dal canto de' suoi fondamenti e del suo soggetto, costituisce in certa guisa la *formola della natura*, come la chiamò Bacone.

§ 165. *Della ragione naturale. Non è regola, ma mezzo a conoscere la regola.*

Sopra quest' ordine artificiale (benchè quando esprime le verità naturali sia tutto fondato in natura) sogliono gli uomini giudicare della condotta, della bontà o perfezione, e rispettivamente della malvagità od imperfezione di tutte le cose morali. Per lo stesso principio adunque, che

la ragione naturale non è la regola della verità, ma solamente il mezzo col quale si conosce, essa non è nè può essere nemmeno la regola del giusto e dell'utile massimo, ma solamente il mezzo di scoprirlo, e di poter agire in conseguenza della cognizione acquistatane. La regola, io lo ripeto, è un risultato adeguato della logía immutabile che per necessaria legge di *fatto* risulta dai completi ed interessanti rapporti che passano fra lo stato reale delle cose e la natura delle azioni libere degli uomini; e questo risultato si fa per sè stesso inevitabilmente sentire in forza degli essenziali rapporti dello spirito umano, indipendenti dall'arte umana; nella stessa guisa che l'uomo accostando la mano al fuoco sente calore, ed aprendo gli occhi sopra di un piano illuminato ne vede gli oggetti. L'accostar la mano o l'aprire gli occhi può essere opera della libera volontà umana; come opera della ragione, presa quale *facoltà*, è l'indagare, il combinare, il dedurre, lo scoprire: ma l'effetto, che ne nasce, è tutto della sola natura, come quello del calore e della luce. Ora in questo pieno effetto solamente sta la *verità*, ed in questa riposa tutta la *regola*.

CAPO IV.

Fondamenti e leggi naturali con cui si genera la moralità.

§ 166. *Perfettibilità umana.*

L'uomo selvaggio sopra figurato (§ 136), il quale abbatte la colonna, non fa nulla più di quello che far saprebbe e potrebbe l'ourang-outang, come fu detto. L'uomo incivilito fa quello che far non saprebbe nè potrebbe nè l'ourang-outang, nè l'uomo selvaggio. Eppure l'uomo selvaggio ha la stessa organizzazione, le stesse facoltà dell'uomo incivilito. Qual'è dunque la cagione di tanta differenza? L' *incivilimento*, mi si risponde. Ma il bue e l'ourang-outang in capo ad alcuni mesi hanno quella stessa abilità che avranno per tutto il tempo della vita loro, e la loro specie in capo a mille anni trovasi a quello stesso grado in cui si trovò al primo di questi mille anni, per esprimermi colle parole di Rousseau. Esiste dunque nell'uomo una qualità assolutamente specifica, per la quale egli diviene incivilito, inventore delle arti, ed estende sulla natura il proprio impero. È noto che questa è la *perfettibilità* (§ 73 e 74). Ma fino a che la possiede in *potere* solamente, egli non supera i bruti. Dunque in ultima analisi la *effettiva* superiorità di lui consiste nell'acquistato *sviluppamento* di questa perfettibilità.

§ 167. *Necessità della società per isviluppare la perfettibilità, e far nascere la moralità.*

Ma questo sviluppamento far non si può che col mezzo della società e nella società medesima. Ecco un fatto, cui la filosofia e l'esperienza dimostrano in una maniera cotanto irrefragabile, che non v'ha alcun fenomeno di storia naturale, di cui sia meglio provata la procedenza. L'uomo ragionevole non agisce diffatti che in conseguenza della *cognizione*. Non può dunque combinare, inventare, operar nulla su la natura, che in conseguenza delle idee acquistate sulle qualità dei rapporti attivi delle cose ridotte alla misura della propria comprensione ed attività. Il potere quindi attivo e sviluppato della perfettibilità si risolve in ultima analisi su quello dell'intelligenza, cioè sul possesso delle idee intellettuali d'ogni genere degli oggetti. Ma è noto che senza l'uso dei *segni* d'instituzione non è possibile avere idee intellettuali. Il creare, accrescere, perpetuare questi segni; il vedere le cose in diversi aspetti; il cumulare variate osservazioni sulle cose; il produrre effetti moltiplici: in una parola, lo sviluppo della ragionevolezza e della potenza propria dell'uomo far non si può che in società e per mezzo della società. Egli è dunque evidente che la superiorità dell'uomo sui bruti, la moltiplicità de'suoi poteri, e quindi l'estensione della libertà di lui, e dei doveri tutti proprii dell'umanità, in ultima analisi risultano dal potere della perfettibilità posto in esercizio dallo stato sociale, ed in quanto si esercita nella società medesima.

La libertà razionale adunque, e quindi la moralità, le obbligazioni, i doveri e i diritti morali essenzialmente annessi alla moralità medesima, sono totalmente opera della sola società. Il *fondo* è della natura; ma il *lavoro* è delle circostanze presentate dalla convivenza e dagli uffici scambievoli degli uomini. La sola convivenza in società senza la perfettibilità non basta: testimonio ne sieno i castori. La sola perfettibilità senza la società non basta: testimonio ne sieno i selvaggi. L'unione di queste due cose produce adunque l'effetto della ragionevolezza.

§ 168. *Lo stato di società in origine è effetto della sola natura.*

Lo stato pertanto di società ha necessariamente dovuto preesistere allo stato di ragionevolezza, e per ciò stesso all'arte. Lo stato adunque di società è un fenomeno prodotto dalla natura medesima. L'accoppiamento dei due sessi, la famiglia: ecco il primo e vero stato indicato dalla sola natura in una maniera comune coi bruti, ai quali l'uomo prima d'essere ragionevole è pari di condizione.

L'utilità fisica della convivenza; i piaceri che si risentono, e quindi la fanciullesca benevolenza e la compassione puramente sentimentale; i timori ed i bisogni fisici di pura sensazione, ora di necessità, ora di sollazzo per esercitare le proprie forze, come veggiamo in molti animali che vivono a torme: ecco i primi incentivi all'attenzione, e la culla della ragione e dell'arte; ed ecco qui ancora la natura madre dell'arte.

§ 169. *Della società derivativa od artificiale ne' suoi rapporti alla moralità.*

L'arte poi reagisce sulla natura nel mondo morale come nel mondo fisico. Per la medesima ragione che si presentano campagne bene o mal coltivate, acque bene o mal dirette in canali artificiali, si presentano del pari società raffazzonate, e dirette con leggi civili o buone o cattive.

La questione adunque, che far si potrebbe, non consiste se l'uomo sia nato per la società: egli è lo stesso che disputare se gli alberi, che già veggonsi occupare la faccia del globo, siano fatti per crescere colle radici in terra; o se l'uomo sia fatto per dormire, per mangiare e generare. Tosto che esiste questo fatto, che è generale, ed è opera originariamente della mano della natura, è assurdo mover la questione se vi sia una destinazione finale a lei: la questione dovrebb' essere piuttosto, se l'uomo sia fatto per la tale o tal'altra forma di società. Il che importa l'altra ricerca: qual sia la forma veramente naturale di società, avuto riguardo non solo alla maniera primitiva e brutale di vivere dell'uomo, ed alle circostanze colle quali le società ebbero principio; ma ancora a quella che i rapporti essenziali e successivi dell'uomo esigono nel progressivo irresistibile sviluppamento delle proprie facoltà. Se io chieggo qual sia la vera forma naturale di esistere delle date piante, io non contemplo solamente la loro maniera di essere al tempo del nascimento loro; ma conviene che abbracci tutti i periodi della vegetazione e dell'incremento, almeno fino a che portino fiori e frutti, ed arrivino a riprodursi. Io non dico ancora ogni cosa con questa parità. La natura sola fa tutto nello sviluppare una pianta; la natura sola, come volgarmente si concepisce, non fa tutto nello sviluppare e nel far crescere le società umane. Chiedere quale sia la forma naturale della società nei diversi periodi dello svilupparsi della perfettibilità, involge le stesse condizioni che quelle cui un buon agricoltore e giardiniere si propone nello sviluppo delle piante fruttifere ed aggradevoli, cioè la vista finale dello stato di frutto e di bellezza. È evidente che ciò importa di riunire in tutti i periodi antecedenti all'epoca della maturità il maggiore sviluppamento e prosperità che il si-

stema graduale della vegetazione può permettere in ogni anno, in ogni mese, in ogni giorno. La *coltivazione* sociale, se m'è permesso di usare questo vocabolo, importa simultaneamente due intenzioni, l'una all'altra subordinate, come giornalmente avviene in quella dei fanciulli. La prima è di condurre queste persone morali a quello stato di compiuta moralità e libertà, a cui è annesso il maggiore benessere e la perfezione umana ottenibile su questo globo; la seconda è quella di fare che in ogni periodo si ottenga quel maggior grado di prosperità e di buon temperamento che viene concesso dal grado attuale ed insormontabile dello sviluppamento della persona.

Questa doppia intenzione è quella che diresse tutti i più celebri e vetusti legislatori delle nazioni della terra, e che doveva dirigere anche gli Europei nella scoperta del nuovo mondo. Io ardisco dire di più: essa è quella medesima che deve guidare anche attualmente i direttori dei popoli in un grado diverso sullo stesso vecchio continente. Ma per far ciò, mi si dirà, conviene poter conoscere il grado ulteriore e la piena maturità alla quale ancora si deve giungere: vi si richieggono uomini che sieno tanto superiori al loro secolo, quanto gl'institutori il furono alle nazioni da loro incivilite. D'accordo. Studiate l'*ordine di fatto* e *di ragione* della natura; analizzate le leggi necessarie ed eterne della concatenazione degli avvenimenti che avete sott'occhio: e voi scoprirete questo grado ulteriore, e voi formerete questi institutori. Non sapete voi, o non volete farlo? Sappiate che la forza irresistibile e innovatrice del tempo, contro della quale contrastando voi non fate che condensare una forza spaventevole, produrrà vostro mal grado l'effetto. Ma ricordatevi che la forza di questo tempo è la forza della stessa natura, cioè inesorabile, che opera in grande, e che va a' suoi fini anche colle ruine. Ciò basti per ora.

§ 170. *Della moralità e dei doveri necessarii nei gradi diversi dell'incivilimento.*

Invece, al proposito dell'argomento che trattiamo, fa d'uopo avvertire, che se anche dopo essere la società divenuta artificiale avvi sempre la forza della natura, la quale promove i due *ordini teoretici*, cioè quello della perfezione attuale e quello del progresso alla futura; è dunque evidente che hannovi due *termini* simultanei pel *giusto*, pel *dovere* e per l'*obbligazione* tanto di *ordine*, quanto di *utilità*.

Del pari in ogni grado diverso, preso per sè solo, si esige pure un grado diverso di *moralità* nel genere umano, che devesi conformare ai rapporti reali ed immutabili delle cose. Questo grado di moralità diret-

trice non può consistere che nella *cognizione* adeguata e proporzionale di quelle regole, cui osservar conviene in ogni posizione più vasta della sfera alla quale le umane società vengono sollevate.

§ 171. *Distinzione e diversità della moralità e dei doveri dei privati e del corpo delle società nei diversi gradi d' incivilimento.*

Ho detto *le umane società*, anzichè *gl' individui singolari;* imperocchè, oltrepassato un certo punto d' incivilimento, la massa della coltura morale si trova risiedere per tale maniera nella collezione sociale, presa dirò così *in solidum*, che in ogni individuo non se ne può verificare che una data frazione. Se nell' epoca del più grossolano dirozzamento doveva l' individuo ricavare pressochè tutto dal proprio fondo, all' opposto in quella dell' incivilimento deve pressochè tutto ritrarre dal corpo intero a cui appartiene, non rimanendo a lui che quella quantità di cognizioni e d' industria, la quale viene determinata dal piano immenso e complicatissimo del raffinamento maggiore. Questa sorte è comune alle scienze, alle arti, a tutte le funzioni della vita civile. A proporzione che si moltiplicano e si estendono le cognizioni dei rapporti delle cose, si distinguono pure a proporzione i rami delle verità, delle regole, delle invenzioni, delle fatiche. Ogni ramo si suddivide in altrettanti subalterni, e tali che ognuno da sè solo basta ad occupare la breve vita, e l' assai più breve età razionale di ogni uomo. Un tale in sua vita non farà forse che teste di spilli; un tale non farà che numerar soldati; un tale che raccoglier piante; un tale che registrar nomi di viaggiatori, ec. (1). Ecco a che si riduce la perfezione degl' individui delle società, le quali io chiamai *derivative* o *artificiali*. Per un altro estremo si giunge così ad una ignoranza e ad una impotenza derivativa, che si verifica in ogni particolare. Ma nel tempo medesimo nella massa della società avvi il massimo lume, la massima forza, il massimo incivilimento, la massima perfezione. Così la natura lega l' uomo alla società, e della società non fa più che un solo *tutto*, dove gli elementi si trovano in siffatta maniera unificati, che trasfondono nell' unità del complesso le qualità che un tempo erano tutte proprie dell' individuo e della famiglia. Ma di ciò si dirà più ampiamente a suo luogo.

Per lo che in ogni grado dell' incivilimento la moralità, il dovere, il diritto e la libertà razionale acquistano un nuovo aspetto, e si presen-

(1) In tutte queste fasi però esistono sempre i sentimenti morali del cuore, dei quali si parlerà a suo luogo; e solo varia la PUBBLICA MORALITÀ prodotta dai principii di ragione.

tano al filosofo sotto relazioni proprie della personalità ora individuale dell' uomo privato, ora complessa del corpo intero della società.

§ 172. *Unità sistematica delle antecedenti considerazioni.*

Ma tutto questo è effetto della natura e delle leggi della perfettibilità combinata colla società, la quale nell'atto medesimo che somministra i fondamenti primitivi più generali e compatti di *fatto* della moralità, e quindi degli altri enti morali che ne derivano, presenta pure tutte le gradazioni, le varie forme ed i moltiplici rapporti che deve acquistare in conseguenza dell' azione e reazione della natura e dell' arte, senza smentire mai la sua derivazione dalle medesime fonti.

§ 173. *Due ordini morali che si abbracciano in un tempo stesso.*

Qui però cade un' osservazione importante. Nell'atto che si segue l' origine e le cagioni della moralità, e nell' atto che l' attenzione è rivolta a scoprire il *come* praticamente si possa effettuare l' *ordine morale teoretico*, nasce, dirò così, sotto la mano una nuova serie di circostanze di *fatto*, le quali vanno a porre insieme un altr' *ordine teoretico* necessariamente connesso collo svilupparsi delle capacità dell' uomo. Non si può dire di questo come del pianeta: ecco l' orbita che in forza della sua massa e della sua posizione dal centro deve percorrere; veggiamo come possa e debba egli operare. Ma convien dire: ecco l' orbita primitiva che l' uomo deve percorrere, avuto riguardo alla natura e agli attributi generali di lui. Nell' atto però che dovrà percorrerla, ecco un altr' ordine simultaneo e derivativo, al quale deve soddisfare per ciò stesso che segue l'orbita indicata. Perchè questa differenza? Perchè le leggi del movimento del pianeta, sebbene or più or meno accelerato, sono semplici ed uniformi anche nelle mutazioni e nei turbamenti loro; perchè il centro di attrazione, e lo spazio in cui il globo si move, non mutano nè di qualità, nè di poteri. Per lo contrario l' essere perfettibile sviluppasi nell'atto che si move; e nell' atto che fa l' uno e l'altro agisce fuori di sè, e produce effetti reali in compagnia de' suoi simili. Questi effetti reali sono altrettanti fenomeni di *fatto*, dai quali derivano nuovi rapporti reali interessanti, e quindi un ordine nuovo di necessità, cioè di doveri, d' obbligazioni e di regole. Senza la cognizione loro mancherebbe sempre la regola vera e variata di quegli atti che sono determinati dall' *ordine teoretico morale*, vale a dire dei doveri e dei diritti: anzi mancherebbe la nozione veramente propria dell' ordine medesimo adattato alla condizione dell' uomo sulla terra. Mancherebbe del pari quel filo che servir deve

di guida alla dottrina ed alle leggi positive conformi all' *ordine morale di ragione*, per farle in guisa che secondino ad un tempo stesso l'andamento della natura e le tendenze dell' uomo, e leghino il precetto coll'ubbidienza, la giustizia coll' utilità.

Nel medesimo tempo conviene osservare come risultato, che se l'*ordine morale* agisce sull' attività umana, non è per opprimerla, ma bensì per farla reagire; non è per restringerla, ma bensì per ampliarla: e la fa reagire e la estende per condurre il genere umano giusta i rapporti eterni ed immutabili che compongono il sistema unico ed incomprensibile dell' universo.

Fino a qui abbiamo veduto i diversi gradi della moralità, che sono necessarii in ogni periodo dell' incivilimento; ma non abbiamo ancora veduto come possano nascere, e se esistano cagioni per cui debbano nascere di fatto, e come in ciò si possano manifestare. Tutto questo è riservato alla storia sopra indicata (§ 28). Ora non possiamo esporre che viste generali.

§ 174. *Legge necessaria della gradazione nell' azione dei principii generativi della moralità.*

Giunto il sole al meridiano degli antipodi, ove segna per l'emisfero superiore la mezza notte, si va bel bello discostando di là, per avanzarsi verso il superiore emisfero. La forza della rotazione diurna della terra procura così a gradi l' avvicinamento della luce solare, la quale da prima insensibile del tutto, indi per un leggiero barlume di crepuscolo, di poi col chiaror dell' aurora, e finalmente col pieno apparire dell'astro medesimo sull' orizzonte, apporta quel lume che anima la natura, e serve di ristoro e di guida ai viventi nelle loro giornaliere operazioni. Ecco l' imagine della forza e delle leggi dell' umana perfettibilità, così nell' individuo che nelle nazioni, nel produrre l'intelligenza, la moralità, la libertà razionale, l'obbligazione morale, i doveri e i diritti di ragione. Dalle tenebre della più crassa ignoranza, sotto la schiavitù dei sensi, fino al regno della fantasia; dal regno della fantasia fino a quello della ragionevolezza, avvi una gradazione così continua, che mal si potrebbe segnare il punto preciso che deve distinguere l' uno dall' altro. Diffatti l' uno va a congiungersi ed a perdersi nell' altro così, come appunto fa il giorno coll' aurora, l'aurora col crepuscolo, il crepuscolo colle tenebre: solo a grandi intervalli lice segnare le differenze.

Ecco una legge di *fatto* indeclinabile, risultante dal fatto, che l'uomo è un essere misto, che nasce ignorante, e che l' intelligenza è opera

del tempo e delle circostanze successive. Nell'antecedente Articolo abbiamo veduto i fondamenti o, a dir meglio, le fonti attive della moralità; abbiamo veduto cosa debbono produrre per adattarla alle diverse esigenze della società da cui viene sviluppata. Qui si vede in genere la maniera graduale con cui questo principio attivo è costretto ad agire, onde creare effettivamente la moralità, la libertà razionale, e la morale obbligazione. Ciò forma una parte delle leggi dell' *ordine di fatto fisico-morale* della natura.

L'amore del benessere si fa sentire in tutte le epoche; ma quanto è diversa la facoltà di secondarlo, e di por l'uomo in disposizione di seguire col concorso delle proprie facoltà l'*ordine morale di ragione!* Richiamiamo qui alla memoria l'esempio sovra addotto di colui che tener deve un dato sentiere, onde salire la cima del monte e giungere all'acquisto d'un oggetto interessante (§ 92). La cima, l'oggetto ed il sentiere sieno visibili a' piè della montagna. Supponiamo che taluno, il quale non ha un'antecedente cognizione dell'unico calle che guida all'indicata meta, tenti di calcarlo a notte buja. È chiaro ch'ei dovrà andar brancolando fra le tenebre, forse tutta la notte errare invano, perdersi nella campagna circostante, e durante la notte far cadute, ed incontrare mille inconvenienti. Ecco l'imagine degli uomini e della società nella prima tenebrosa età dei sensi. Da una cieca tendenza al piacere, il quale, mercè macchinali bisogni o impressioni fortuite, eccita l'attività sentimentale, l'uman genere è guidato in balía del caso. Vano è adunque il cercare qui moralità, direzione interna ed avvertita: conviene lasciar fare alla sola natura.

Supponiamo un altr'uomo del pari non informato, che al primo barlume del crepuscolo tenti la stessa strada. Ei non andrà brancolando, è vero; ma, non veggendo il calle e la meta, s'innoltrerà or nell'una, or nell'altra imboccatura di strada, e fra gli alberi stessi prenderà per capo di via quello il quale altro non è che spazio intermedio; e quindi travierà, non avendo altro vantaggio, che di schivare grandi precipizii. Ei dovrà quindi aspettare la luce del giorno per camminare sicuro. Ecco l'imagine degli uomini e delle società sotto l'impero della fantasia. Mille errori derivanti dalle grossolane e troppo ancora compatte astrazioni, un sentimento mal definito di utilità, poche sperienze che li istruiscono, una totale mancanza di principii teoretici, pochi sentimenti morali che tengono luogo di principii; e questi sentimenti medesimi spesso fallibili, a motivo che il sentimento inganna ogni qual volta vi si associa male un'idea, o vi si mescola un estraneo interesse; e però la natura della

moralità del cuore, dirò così, sarà spesso pervertita dal cuore medesimo: ecco i tratti che caratterizzano il potere e l'esercizio della moralità in quest'epoca. Sarebbe dunque follía il pretendere una condotta morale di ragione in questa età, e trovar meriti o demeriti, virtù o colpe propriamente tali.

Splende finalmente il giorno: il sole illumina il monte, il sentiere, il vertice, l'oggetto. Il viaggiatore, prima di movere il passo, vede avanti di sè tutto il cammino distintamente. S'egli travía, il fa di proposito. Sua colpa, se non raggiugne l'oggetto. Egli può arrivarvi, perchè tutto è palese ed illuminato. Egli il può, perchè prima di agire ha avanti di sè tutta la traccia che deve tenere. Questa traccia costituisce il *dovere* dal canto della cosa. La cognizione adeguata di questa traccia costituisce la regola di *dovere* dal canto dell'uomo. Essa è una verità di *fatto:* gli occhi di lui ne sono gli annunziatori, ed il mezzo per cui la conosce. Ecco nata la vera moralità, ed ecco la pienezza dei tempi. Ciò si verifica tanto nell'uomo, quanto nelle nazioni: nell'uomo cogli anni, nelle nazioni coi secoli.

PARTE III.

DELL' ORDINE MORALE NE' SUOI RAPPORTI ALL' ESERCIZIO DELLA LIBERTÀ LEGALE DI PIÙ ESSERI INTELLIGENTI POSTI IN UNO SCAMBIEVOLE COMMERCIO.

CAPO PRIMO.

DEL DIRITTO.

ARTICOLO PRIMO.

Rapporti che danno origine all' idea del Diritto. Sua definizione.

§ 175. *Motivo di trattar qui su questo argomento.*

Posto che la natura ordinò le cose in guisa, che la felicità dell' uomo dovesse dipendere dall'esistenza e dallo sviluppamento dei morali poteri di lui; e posto che questi nè agire nè sviluppare si possono se non in uno stato di simultanea aggregazione e di scambievole commercio degli esseri umani, in cui la natura medesima li pose; si affaccia incontanente l'idea delle relazioni di *ordine* di questi esseri coesistenti, e in quanto sono coesistenti. Ragion vuole pertanto, prima di procedere oltre, ch' io scopra in generale e definisca l'indole ed il fondamento di queste relazioni reali e naturali, a fine di qualificare moralmente gli atti o conformi o difformi degli esseri liberi coesistenti, ed operanti gli uni sugli altri. In ogni grado delle prospettive è d'uopo segnare tutta la carta dell'orizzonte che si presenta, prima di avanzarsi a tratteggiare quadri più speciali.

§ 176. *Doveri relativi risultanti dagli scambievoli doveri assoluti, sia positivi, sia negativi, primo fondamento dei diritti.*

Dalla sola nozione dell' *ordine morale* consta che vi sono certi atti liberi, la pratica od omissione dei quali è doverosa; e che ve ne hanno certi altri, la pratica dei quali è lasciata all' arbitrio dell' uomo, come lecita (§ 116 e seg.). Fra più esseri coesistenti, i quali in comune per una vicendevole azione e reazione debbono formare la scambievole felicità e perfezione, egli può e deve avvenire che ognuno di essi debba o positi-

vamente o negativamente agire a pro d'altrui. Ecco circostanze di *fatto* fondate sui rapporti reali delle cose, in mira al fine cui gli uomini per legge naturale tendono a conseguire su questa terra.

Per una necessaria correlazione adunque ne viene:

1.° Che in tutti quegli atti, la pratica dei quali è doverosa, ne sarà vietata l'omissione. Ma ad un tempo stesso ne dovrà essere libero e spedito in ognuno l'esercizio, e per ciò stesso sarà vietato a chicchessia d'impedirlo.

2.° Che in quegli atti, la pratica dei quali è lasciata dalla legge di ordine in arbitrio dell'agente morale, la libertà non potrà essere giustamente violata ad arbitrio di un terzo; e perciò esisterà in ogni altro il dovere di astenersi dall'attentare alla libertà dell'operatore.

3.° Finalmente in tutti gli ufficii scambievoli imposti dall'*ordine*, sia negativi sia positivi, in ognuno che ha l'obbligo di effettuarli ne sarà vietata la commissione e la rispettiva omissione; ed in ogni altro, a favor del quale tutto ciò operar si deve, si verificherà la giusta facoltà di esigerne l'omissione o l'adempimento, e d'impiegare i mezzi convenienti ad ottenere tutto questo.

§ 177. *Relazioni complesse, e poteri morali che ne risultano.*

Da tutto ciò nasce adunque una nuova serie di relazioni complesse fra due parti, logicamente posteriore alle idee di *giustizia* e di *dovere*. Dico *relazioni complesse*, perchè nei rapporti qui contemplati hannovi due termini simultanei e due specie distinte di necessità correlative, che vanno a costituire uno stesso indivisibile effetto morale. Questi due termini di relazione sono le due persone morali, l'azione delle quali si considera ad un tempo stesso rispettivamente ad un atto identico di una di loro in particolare. L'una di queste persone può, senza essere ingiusta, ed anzi talvolta per essere giusta, fare liberamente un atto; e l'altra non può lecitamente impedirlo. La prima può chiedere da altri alcuni atti; la seconda non può giustamente esimersene. La prima può vivere o essere d'una data maniera; la seconda non può giustamente turbarla.

§ 178. *Definizione del Diritto, ossia del Jus rigoroso.*

Questo poter fare o esigere d'un uomo in una maniera non solo comandata o approvata per lui, ma obbligatoria per altri riguardo ad una determinata azione o stato, costituisce il *Jus rigoroso*, ossia il *Diritto* propriamente tale, il quale si può definire = la facoltà di fare o di otte-

nere tutto quello che è conforme all'*ordine morale di ragione*, in quanto non può essere senza ingiustizia contrariata da chicchessia. =

§ 179. *Differenza fra il Jus rigoroso e la nuda rettitudine morale.*

Sebbene in largo senso la facoltà di fare quello che è puramente giusto (il che comprende anche una cosa prescritta) si possa chiamare col nome di *diritto*, attesa appunto la sua conformità alla regola morale; nondimeno questa facoltà, sotto quest'unico rapporto considerata, non può propriamente ricevere altro nome, che quello di *rettitudine morale*, anzichè di *diritto rigoroso:* poichè fra i varii sensi che la parola *jus* riceve nelle diverse sue applicazioni, s'inchiude anche quello di esigere e di usare d'una cosa incontrastabilmente da ogni altro; ed in ogni altro per conseguenza richiede un'azione ed un'astinenza fatte per l'*obbligazione.* Dall'altra parte poi la relazione ad una regola non può importare che l'idea logica di *conformità*, cioè di *rettitudine*, e nulla più.

Volendo quindi addurre una nozione completa del *jus rigoroso* conviene aggiungervi l'idea dell'obbligazione altrui a non contrariare, e della rispettiva ingiustizia nel farlo, come producente il carattere proprio e definitivo della nozione.

ARTICOLO II.

Analisi della nozione di Jus rigoroso, e sue conseguenze.

Definita la nozione di *jus rigoroso*, esaminiamone partitamente i principali elementi che la compongono. Si vedrà in progresso quanto la distinta loro cognizione sia necessaria per ragionare rettamente in tutti gli affari pubblici e privati.

§ 180. *Come il* diritto *acquisti il nome di* potenza
o facoltà giusta *ossia* legittima.

1.° Fu detto che il *diritto* è = una facoltà di fare o di ottenere tutto quello che è conforme all'ordine. = Sotto la qualità di *conforme* comprendesi tutto quello che è *giusto;* poichè in questa conformità consiste appunto la *giustizia* (§ 121 e 125). La giustizia dunque di un atto è una delle condizioni ossia dei requisiti del *diritto.* Da questa conformità degli atti stessi, e però dei modi di agire dell'attività umana (la quale è la potenza che li rappresenta tutti) colla regola, essa attività acquista il carattere di *facoltà morale* propriamente detta, ossia meglio di *facoltà* e di *potere legittimo.* Si vede quindi che il soggetto, il quale

acquista l'idea di *diritto*, risiede nella forza dell'agente morale, e che anzi altro non è che la stessa FORZA di lui, contemplata sotto certe relazioni morali di ordine.

§ 181. *Egli abbraccia gli atti sì doverosi che leciti.*

2.° Ma la giustizia di un atto si può verificare tanto in un atto *doveroso*, quanto in un atto semplicemente *lecito*, cioè facoltativo ad un uomo, ma non difforme all'ordine. Può dunque essere cosa di diritto tanto l'una quanto l'altra specie di azione. La nozione quindi del *diritto* abbracciar deve sì l'una che l'altra. Per questa ragione il diritto acquista il nome ed il carattere di *potenza* o di *facoltà legittima* o *morale.*

§ 182. *L'attività umana acquista di più il carattere stringente di facoltà o di potere giuridico.*

3.° Questa potenza non si considera semplicemente in un paragone d'identità o di diversità coll'idea archetipa dell'ordine, per giudicare della sola rettitudine di un atto; ma si considera inoltre per legge esente da ogni ostacolo nell'esercizio degli atti medesimi, perchè chiunque altro viene obbligato a non violare l'esercizio della potenza del giusto operatore. Per questo motivo nella definizione fu aggiunto = in quanto non può essere nel suo esercizio contrariata da chicchessia. = Ecco adunque due altre idee elementari, ch'entrano nella nozione del *jus rigoroso*, le quali compiscono il quadro, e gli danno il suo proprio e distintivo carattere.

Se esaminiamo queste due ultime idee, noi troviamo che l'idea di *libertà legale* dell'agente munito di diritto entra nella definizione del *jus rigoroso* come associata all'atto stesso che con diritto si esercita. Troviamo pure che l'idea di *obbligazione* e di *dovere negativo* in ogni altro a non contrariare l'azione della potenza legittima, o a non turbare uno stato o un modo di essere approvato dalla legge, concorre a formare la nozione specifica del *jus rigoroso*. Per questa ragione il potere formante il diritto si può con maggior rigore denominare *potere giuridico*, il quale racchiude qualche cosa di diverso dal semplice potere legittimo, e dalla facoltà puramente retta o morale.

§ 183. *L'attività umana acquista di più il carattere di potere coattivo, ossia di podestà legittima.*

4.° Ma siccome la legge può imporre a taluno l'obbligo di prestare qualche ufficio (§ 176); così per una necessaria correlazione ne viene,

che pone in me la facoltà di esigerlo da lui giustamente. Da ciò nascono altre *relazioni attive*, per le quali l'atto dell'esigenza, e tutti quei mezzi necessarii che in conseguenza dovrò impiegare per conseguire l'intento, divengono giusti in me; e per correlazione doverosi o giusti divengono in altri tutti gli atti conformi al detto mio intento; ingiusti ed ingiuriosi tutti gli atti contrarii.

In forza di questa considerazione risulta nell'agente munito di diritto una specie di *facoltà coattiva*, attribuitagli dalla legge di ordine, sopra del terzo obbligato a compiere l'atto doveroso. Questa facoltà è una vera *podestà legittima* ad esigere o pretendere una cosa qualunque da qualsiasi altro agente.

§ 184. *Come nasca l'idea di* giuridicità. *Sua definizione e suoi caratteri.*

5.° Per quanto possa variare il soggetto di questi atti negativi o positivi, esiste sempre in me la facoltà ed in altri il dovere, in me la libertà ed in altri il vincolo. Astraendo dunque ciò che v'ha in tutti di *comune*, e formandone una nozione separata, noi figuriamo, a nostro modo d'intendere, che esista nelle cose medesime una qualità ed attitudine a produrre queste affezioni di diritto. Volendole imporre un nome, essa si potrebbe denominare *giuridicità*, la quale sarebbe = il complesso di quelle circostanze e di quei rapporti, i quali fanno sì che una cosa sia di diritto. =

Riducendo poi le cose ai minimi termini essenziali, ritrovasi che i caratteri perpetui, i quali formano questa *giuridicità*, sono le idee di *podestà giusta*, *irrefragabile.*

§ 185. *Del titolo del diritto e dell'obbligazione. Sua definizione.*

6.° Finalmente da tutte le considerazioni antecedenti risulta che il *diritto* si può considerare come un effetto dei rapporti legittimi delle cose. Può dunque lo spirito umano concentrare la sua attenzione a quelle sole circostanze che danno origine a quest'effetto. Da ciò nasce l'idea separata ed anteriore delle cagioni di lui.

Quello che dicesi dei diritti, affermar si può eziandio delle obbligazioni e dei doveri. Da tutto questo ne risulta un'idea astratta, cioè separata, esprimente l'idea delle cagioni che producono il *diritto* ed il *dovere*. Quest'idea si può chiamare col nome di *titolo del diritto*, *dell'obbligazione e del dovere*, ossia in genere *titolo morale e legale.* Egli sarà dunque = il complesso dei rapporti attivi delle cose, in quanto sono

valevoli a creare od effettivamente creano un diritto, un'obbligazione, un dovere qualunque. =

§ 186. *Tutti i diritti si debbono valutare, al pari dei doveri, come effetti determinati dall' ordine morale di natura.*

Ma perchè la natura nell'esercizio di certi atti autorizzò uno, vincolò gli altri, e così a vicenda? Per quella medesima ragione, io rispondo, per cui stabilì le obbligazioni e i doveri; ed anzi per ciò stesso che indusse le une e gli altri. Diffatti essi sono gli elementi essenziali e correlativi che formano l'entità stessa d'ogni diritto (§ 178 e 182). Siccome dunque i doveri vengono necessariamente stabiliti dall'ordine, in quanto sono mezzi necessarii al conseguimento del fine inteso; così anche i diritti si devono considerare come derivanti dalla medesima fonte, e valutare come oggetti d'una eguale stima ed inviolabilità. Da questa osservazione risultano le seguenti conseguenze.

§ 187. *Tutti i diritti sono risultati dei rapporti reali delle cose.*

Prima conseguenza. La natura, l'origine, l'estensione e l'importanza di qualunque diritto nascono e sono determinate unicamente dallo stato reale delle cose ordinate al fine della formola suprema della natura; e però si deve ammettere come assioma perpetuo, che tutti i diritti sono risultati dei rapporti reali degli esseri e degli uomini.

E siccome i fatti fondamentali, sui quali riposano questi rapporti, altri sono determinati dalle circostanze naturali e perpetue del genere umano, irreformabili da ogni arte e potere di lui; ed altri di questi fatti sono prodotti dall'arte umana: così gli originarii titoli dei diritti si possono distinguere in *primitivi*, *naturali* e *perpetui*, ed in *derivativi*, *secondarii* ed *avventizii*. Nel primo caso i diritti esistono per solo *fatto* della natura; nel secondo per quello della natura e dell'uomo.

§ 188. *Indole necessaria ed immutabile dei diritti di qualunque genere.*

Nell'uno e nell'altro caso però la natura intrinseca del diritto è per sè *necessaria* ed *immutabile*. L'uomo può bensì prestare talvolta l'occasione di fatto, per cui il diritto può nascere; ma non può mai a piacer suo creare i diritti, cioè far sì che, posti certi rapporti di fatto, eglino esistano o non esistano a proprio talento. Il diritto è essenzialmente relativo alla giustizia e al dovere (§ 178 al 183), e per conseguenza contrae le medesime qualità di *immutabile* e di *necessario* (§ 122). Voi po-

tete descrivere varie figure, o ammassare varii corpi; ma non mai creare a vostro capriccio i rapporti geometrici, e fare, per esempio, che i rapporti di un quadrato sieno quelli di un circolo; quelli di un cubo sieno quelli di un globo. Non è possibile in veruna scienza trovar verità più evidente di questa: essa risulta dal principio stesso di contraddizione.

§ 189. *Regola universale per fissare la natura, estensione, importanza e subordinazione dei diritti.*

Seconda conseguenza. I titoli ossia i rapporti attivi ed originarii dei diritti (§ 185) conviene desumerli unicamente dal *fine* indicato dall'*ordine morale di ragione*, al quale i diritti stessi, in qualità di *mezzi*, sono necessariamente ordinati; e da ciò fissare la loro natura, estensione, importanza e subordinazione. Anche questa conseguenza è evidente. Tutti i doveri e le obbligazioni sono tali, in quanto sono *mezzi* al *fine* dell'*ordine morale di ragione*. Siccome adunque i diritti sono essenzialmente annessi e correlativi a simili doveri reciproci; così l'indole, l'estensione, l'importanza e la subordinazione dei diritti è sottoposta alla medesima legge. Dunque non dalla *natura* dell'oggetto, sul quale versano i diritti, trarre si potrà la loro teoria; ma bensì dal *fine* per il quale esistono, ed al quale essi debbono servire. Dunque la natura e la qualità fisica del soggetto del diritto non può entrare nella teoria loro se non per l'uso che del soggetto stesso si può fare per adempiere al fine del diritto medesimo. Dunque i rapporti morali e finali, desunti dall'*ordine reale* delle cose, debbono sovranamente dirigere tutti i rapporti fisici ed estrinseci degli oggetti di diritto. Ecco il vero spirito delle *leggi di ragione* risguardanti ogni maniera di diritti di titolo sì primitivo e naturale, che derivativo ed artificiale (§ 187).

Io non potrò giammai raccomandare abbastanza la necessità di tenere sempre sott'occhio queste osservazioni e questi precetti. Mancando la loro cognizione ed osservanza, si corre un labirinto senza filo, un mare senza bussola; e però si cade o in errori pericolosissimi, o non si procede mai con felice successo nei tentativi della scienza del pubblico bene.

A fine di non lasciare alcuna ambiguità in questo argomento mi si permetta di riportar qui alcune distinzioni che furono da me fatte nella mia *Genesi del Diritto penale*, § 145 al 154.

§ 190. *Distinzione fra il* diritto *in sè medesimo ed il suo* soggetto.

La prima si è quella del *diritto* considerato in sè medesimo, dall'*oggetto* estrinseco del diritto stesso. Il diritto in sè medesimo è una cosa puramente semplice, astratta, immutabile, cioè una potenza giusta ed irrefragabile (§ 184). Per lo contrario l'oggetto del diritto è il soggetto sul quale questa medesima potenza si esercita, e da cui desume lo speciale suo nome. Così, per esempio, la *vita*, cioè quell'armonia di movimenti della nostra macchina, e quel complesso di reazioni dell'anima, da cui risultano la nutrizione, l'accrescimento, le funzioni ed i piaceri dell'animale, forma l'oggetto del diritto di *esistere*. Le produzioni della natura e dell'arte, ed ogn'altra cosa fisica utile all'uomo, formano l'oggetto del diritto di *dominio*. Tutta la serie innumerabile delle modificazioni fisico-morali dell'attività dell'uomo forma l'oggetto del diritto di *libertà*. Qui io considero la libertà non applicata alla volontà, ma alla facoltà esecutrice delle volizioni, come altrove ho spiegato (§ 114 e 115).

§ 191. *Latitudine estrinseca dei diritti. Suoi gradi diversi.*

Quanto più si moltiplicano gli oggetti sui quali versa un diritto, tanto più l'attività di lui si esercita sopra una maggiore *estensione* di cose. Si può dire pertanto, che il diritto acquisti *esternamente* una latitudine proporzionale all'estensione del suo oggetto, contuttochè egli sia in sè medesimo una cosa indivisibile.

Questa estensione estrinseca può adunque avere varii gradi. Dall'agonizzante che vien meno, fino all'atleta che combatte, avvi una gradazione di vita; da Diogene fino a Lucullo una gradazione di beni; dall'avvinto in ceppi fino al cacciatore una gradazione di libertà.

§ 192. *Coesione dei diritti ai loro oggetti.*

Ogni diritto, come ogni dovere, è un *mezzo* di felicità. Ogni diritto adunque riesce tale, in quanto è un potere legittimo ad apportar utile all'uomo. Ma quest'utile è un effetto che viene appunto prodotto dall'*oggetto* stesso del diritto. La coesione dunque fra il diritto ed il suo oggetto è una cosa inseparabile per l'esistenza e l'esercizio d'ogni diritto. Sarebbe così assurdo imaginare un diritto, ossia una potenza giusta ed irrefragabile a fare o ad esigere qualche cosa, separato dall'atto stesso o dall'oggetto che di sua natura deve conseguire, come l'imaginare un cammino senza uno spazio da percorrere. Ciò è tanto vero e notorio, che

taluno, venendo derubato d'una cosa propria, si considera appunto aver diritto alla ricuperazione della cosa posseduta, per la ragione che il diritto di proprietà si considera avere una essenziale coesione alla cosa medesima rubata.

ARTICOLO III.

Rapporti attivi dell'ordine morale in materia di diritti.

§ 193. *Formola universale di tutti i diritti teoretici dell'essere senziente libero.*

Dalla generazione e definizione dell'idea di *diritto* consta ch'egli è un'affezione e relazione dell'*ordine morale di ragione* (§ 175 e 178). Ma l'ordine morale di ragione altro non è che il sistema della massima comune *utilità*, in quanto è fatto *norma* delle azioni libere dell'essere senziente e libero (§ 150). Tutti i doveri e tutti i diritti sono mezzi a conseguire questa utilità legittima (*ivi*). Questo in generale è anche il voto supremo della natura senziente, e questo è quello che determina i liberi poteri di lei ad agire. Tutti i diritti adunque si potranno ridurre ad un solo e semplice, cioè a quello della *felicità*. = Tutto il complesso delle azioni doverose e lecite, tendenti al medesimo benessere, in quanto non possono venire giustamente contrariate da chicchessia, = costituirà dunque l'idea universale del *diritto teoretico*, proprio dell'essere senziente e libero.

Coll'attributo di *teoretico* io intendo di esprimere quella qualità direttrice, per cui lo spirito umano può determinare quale azione può essere o non essere un diritto. Questa qualità viene desunta dallo stato reale delle cose, ossia dalla capacità medesima dell'azione, in quanto si considera mezzo valevole a produrre il bene, nell'atto che si vede approvata, raccomandata e protetta dall'*ordine morale di ragione*.

§ 194. *Formola universale dei diritti teoretici dell'uomo sulla terra.*

E siccome fu più volte osservato che tutto il sistema dei mezzi della felicità umana su questa terra si risolve in quello delle leggi naturali della più felice conservazione accoppiata al più rapido e completo perfezionamento, il che importa la coesistenza degli uomini in società; così pure tutto il sistema dei *diritti teoretici* si risolverà in ultima analisi = nel complesso delle azioni umane valevoli a produrre l'una e l'altra cosa in società, in quanto non possono essere giustamente da chicchessia

contrariate. = Così il *diritto* s'identifica essenzialmente colla *libertà sociale e legale*. Più sotto determineremo con maggiore esattezza le forme di questa libertà.

§ 195. *Della parte morale e pratica dei diritti umani.*

Abbiamo assai volte avvertito essere impossibile l'imaginare un'azione libera umana senza concepire nel tempo stesso l'intervento della sensibilità e della volontà, che ne sono i principii determinanti e motori. Di più, fu avvertito essere impossibile che la volontà umana eserciti gli atti suoi senza la condizione perpetua dell'utilità o reale o apparente. Da ciò ne viene adunque, che l'esercizio dei poteri interni dell'uomo, in quanto egli è rivolto a praticare un'azione di diritto, costituirà la parte morale e pratica dell'esercizio del diritto medesimo. Esisterà quindi una *virtù* di diritto, come esiste una *virtù* di giustizia.

§ 196. *Disposizioni naturali ed attive risguardanti l'esercizio dei diritti. Sentimento giuridico.*

Questa specie di virtù giuridica sembra la più connaturale all'uomo, cioè quella a cui la natura lo spinge più efficacemente, sebbene in pratica l'ignoranza o il timore sieno ostacolo al pieno esercizio di lei. Il diritto è ad un tempo stesso un mezzo di felicità, ed un modo di essere dell'attività umana; talchè per esso l'uomo esercita la libertà, ed una specie d'impero legittimo e personale. L'amor proprio pertanto ritrovasi, per dir così, fino ad un certo segno approvato e protetto nelle sue naturali espansioni. Legge di lui si è l'impossessarsi più che sia possibile d'ogni mezzo di sentire aggradevolmente col minimo d'incomodo e di fatica, e perciò di prevalersi il più ch'egli può degli altrui soccorsi. A ciò si aggiunga il diletto d'ottenere un sentimento di dipendenza, che lusinga per una testificazione di stima. Da questo avviene, che la cognizione stessa di un diritto proprio, ossia l'intima persuasione di poter giustamente fare od esigere una data cosa da chicchessia, è per sè sola un motivo gagliardissimo ad agire per ottenerla; o per resistere a non essere leso; o finalmente (nell'impotenza a far valere il proprio diritto) a svegliare almeno una viva indignazione contro l'usurpazione ed oppressione fatta tanto a proprio danno, quanto (se non siamo fautori od interessati nell'usurpazione) a danno altrui. L'amor proprio, il quale in un sistema pubblico, in cui gl'interessi generali sono unificati coi particolari, eccita il più raffinato patriottismo; sveglia all'opposto, nello stato della dissociazione degl'interessi, la cupidigia di estendere i proprii diritti, e quindi

l'usurpazione d'ogni classe e d'ogni uomo sopra ogni altra classe ed ogni altro uomo. In quest'ultimo stato il sentimento giuridico viene deviato specialmente tutte le volte che l'autorità o l'esempio accreditano il privato predominio.

Da tutte queste considerazioni adunque risulta esistere nel cuore degli uomini un sentimento attivo, universale, perenne, che imperiosamente li porta ad usare dei loro diritti, purchè sieno conosciuti e stimati, il quale chiamar si potrebbe *sentimento* o *amore giuridico*, che sostanzialmente non è diverso dall'*amor proprio* ben inteso, cioè da quello della giusta felicità. In generale sembra che dir si possa agir egli in ragione inversa di quello del *dovere*. In questo l'uomo soffre un freno; in quello dà sfogo all'attività de' suoi desiderii. In questo l'amore della libertà resiste, nè piegasi che in vista di riflessioni artificiali; in quello agisce senza ritegno, e con impeto naturale.

§ 197. *Diversi gradi d'attività del sentimento giuridico.*

Ho detto che ciò si verifica in generale, perchè questo sentimento non può essere uguale nè per tutti gli oggetti, nè in tutte le circostanze, nè in tutti gli uomini, posti anche nelle medesime circostanze; ma è soggetto a diverse maniere, e a varii gradi ora maggiori ed ora minori di eccitamento, analoghi all'indole degli oggetti più o meno importanti, e delle circostanze speciali degli uomini; lo che soprattutto accade nei diritti sociali.

Così se parliamo delle cose di *dovere naturale*, non si verifica sempre la resistenza dell'amor proprio naturale al legame del dovere; ma talvolta v'ha lo stesso impulso spontaneo ed energico, come nelle cose di diritto. Tal è il caso di tutti quei doveri che riguardano la soddisfazione dei primi e reali bisogni della natura. L'alimento, il vestito, il ricovero, la propagazione della specie, l'amor della prole, gli affetti morali piacevoli, e fondati sopra un bisogno anche puramente interno, ci presentano esempii di questa unificazione d'interesse e di sentimento coi comandamenti dell'*ordine morale di ragione*. Qui la natura verifica così il sistema pratico ed attivo del *dovere*, del *diritto* e dell'*interesse*, che ottiene generalmente il suo fine di unire l'*utile* col *giusto* in una maniera non solamente teoretica, ma pratica eziandio, per una vittoriosa provvidenza che non si smentisce.

Parlando poi delle stesse cose sotto l'aspetto di *diritto*, egli è chiaro, per esempio, che siccome fra gli oggetti interessanti il primo è l'*esistenza*, la quale al di qua della tomba è il fondamento e rappresenta tutto il

benessere dell'uomo; così tutta l'energia dell'amor proprio si condensa e si eccita alla conservazione della vita, e reagisce col massimo vigore contro tutti i mali che attentano ad un tal bene, a fine di allontanarli. In ciò le leggi dell'amor proprio umano sono comuni a tutti gli esseri senzienti operanti giusta il gran fine della conservazione degli individui.

Dopo questo vengono tutti gli oggetti di utilità fisica o morale, che il genere umano per una reale esperienza o per un consenso scambievole conobbe utili, e fissò come mezzo di vicendevoli soccorsi in società. Tali sono quelli che appartengono ad ogni maniera di dominio sì reale che personale, e quelli che apportano comodità mercè il soccorso altrui. L'amore di benessere agisce più naturalmente e con tanto più di energia, quanto più sensibile è il sentimento dell'utilità o del danno che naturalmente può risultare dal possesso o dalla privazione, o quanto più o meno le circostanze stesse delle società possono aumentare o diminuire la stima delle cose medesime. Anche qui l'uomo agisce a norma delle leggi universali dell'*ordine morale di ragione*. In esso tutti i mezzi di comune utilità, e che ad un medesimo tempo sviluppano vie più la perfettibilità umana, onde porre in equilibrio l'azione dei poteri tutti fisico-morali dell'uomo nella sfera lasciata libera dalla natura, vengono non solamente autorizzati dall'ordine, ma, quel che è più, sono segretamente e per una irresistibile spinta procacciati al genere umano fino a quel segno, cui le circostanze fisiche ed insuperabili dell'universo permettono di giugnere, come si vedrà più sotto.

ARTICOLO IV.

Del valore dei diritti.

§ 198. *Ricerca sul valore e sulla utilità relativamente alla scienza dei diritti e dei doveri.*

Ma gli uomini sentono forse ed agiscono sempre secondo il grado di valore dei rispettivi diritti? Questo non è nè può essere il luogo opportuno per rispondere a tale ricerca. Prima di tutto è d'uopo ben comprendere il magistero della morale opinione sociale non disgiunto da quello della libertà e della costituzione degli Stati; e dopo ciò è d'uopo dedurre a modo di risultato la risposta adeguata. Invece credo più conveniente di ricercare qual sia il valore dei diritti in generale. L'uso frequente ed importante dell'idea di *valore*, e la cura che mi sono addossata di addurre quelle nozioni primarie che debbono costituire la lingua

della scienza, e di cui dovremo far uso in progresso, mi guida a dar qui l'analisi dell'idea di *valore* e di *utilità*, prima di rispondere alla ricerca risguardante il valore dei diritti in generale. I lettori istruiti sanno quanta confusione sia sparsa ancora sul concetto di quest'idea.

§ 199. *Generazione delle idee di* valore *e di* utilità.

La parola *valore*, presa anche nel senso di qualità interessante o utile di qualsiasi cosa fisica o morale, viene impiegata in sensi cotanto varii, ed applicata ad oggetti fra loro d'indole così diversa, che sembra a prima giunta essere difficile il poterne addurre una definizione unica, o tale almeno che ritenga sempre i caratteri essenziali e comuni. È necessario pertanto seguire la generazione di tale idea per fissare questi caratteri.

Da principio l'esperienza provò che certi oggetti sono atti a recar beneficio o perchè producono diletto, o perchè allontanano un disagio. Dunque nello spirito umano dovette nascere un'associazione d'idee, per cui il diletto ed il sollievo si risvegliassero nella memoria in compagnia dell'idea di certi oggetti; e per lo contrario il disagio ed il dispiacere fossero rammentati in compagnia di certi altri. Quest'associazione entro la sfera più bassa sentimentale non eccita che una rimembranza ed un'affezione di pura sensazione, ed è comune anche ai bruti: essa è legata al meccanismo della memoria.

Da ciò ne venne che le cose, le idee delle quali si presentarono associate al sentimento piacevole, divennero oggetti del desiderio e della compiacenza dell'essere senziente; e quindi scopo delle sue brame per acquistarli, e motivo delle sue cure per custodirli, ritenerli, ed impiegarli in proprio vantaggio. Ma ciò dovette farsi in diversi modi, a norma dei diversi gradi di civilizzazione; in guisa che da principio altre cognizioni non si ebbero, che quelle della meno artificiale e più sensibile utilità, come veggiamo nei popoli selvaggi ed appena dirozzati; nè altro mezzo di acquisto, che quello della forza fisica, da cui ebbe origine la *ragione dell'aperta violenza*, la quale è comune ai bruti, ai fanciulli ed ai popoli rozzi, per dar luogo da poi a maniere più raffinate e proprie della moralità. Sempre però le idee e le denominazioni successive dell'esercizio della forza verso gli altri (da cui nacquero le idee di *jus*, di *vendicazione*, di *legame*, ec.) dovevano partecipare della prima radice naturale, da cui per un successivo progresso esse si svilupparono. Quella parte di critica erudizione che si occupa a seguire le tracce di questi progressi, e che appellar si potrebbe *filologia giuridico-filosofica*, con-

ferma coi fatti questa osservazione (1). Essa nello stesso tempo somministra al filosofo i più raffinati documenti sulle leggi dello sviluppamento della ragionevolezza e della civilizzazione in tutte quelle minute gradazioni che sfuggono all'occhio d'un osservatore, il quale abbraccia a grandi tratti gli aspetti delle origini e degli avanzamenti della moralità. Procediamo oltre.

Lo spirito umano, usando in progresso della facoltà di *astrarre*, giunger doveva necessariamente a *separare* l'idea dell'attitudine benefica dell'oggetto dalle altre sue qualità. Ma nello stesso tempo, per una legge necessaria del meccanismo della memoria, le affezioni, i sentimenti piacevoli naturalmente associati si dovevano pure svegliare, ed agire sulla sensibilità. Da ciò nacque un concetto astratto dell'*attitudine benefica* accoppiato col detto sentimento piacevole. A questo complesso diede un nome, e lo chiamò *valore*.

Spingendo più oltre l'analisi, ossia concentrando più minutamente e distintamente l'attenzione, separò il concetto della detta attitudine giovevole dal proprio sentimento associatovi. A queste idee separate diede pure un nome, e la prima chiamò *utilità*, la seconda *estimazione*, o *stima*. La prima fu applicata agli oggetti, e considerata come qualità loro propria; la seconda a sè stesso, e fu qualificata come sentimento.

§ 200. *Generazione delle idee d'* importanza. *Importante ed interesse.*

Nel tempo medesimo poi riflettendo al principio motore delle proprie azioni, qual è il desiderio di star bene, comprese che, giusta la diversa attitudine o giovevole o nociva degli oggetti, egli ha un motivo d'amore o d'odio, di ricerca o di fuga; ed in ogni caso sempre uno stimolo ed una ragione ad agire per procacciarsi le cose utili, ed isfuggire le nocive. Da questi rapporti formò l'idea dell'*interessante*, la quale, applicata a qualsiasi cosa, esprime la qualità o la relazione utile o nociva della cosa medesima.

L'idea d'*interesse*, ossia d'un motivo di azione, fu del pari contrassegnata come sentimento proprio. Spingendo quindi l'astrazione a'suoi ultimi termini, ne nacquero le seguenti idee; cioè:

1.° Dell'*importanza*, che esprime quelle qualità o relazioni delle cose, le quali fanno sì ch'esse o in bene o in male influiscano più o meno

---

(1) Intorno a questa si occupò lodevolmente Giambatista Vico, napoletano, in tutte le sue Opere.

gagliardamente sul benessere dell' uomo, e riescano per l' uomo stesso motivi ad agire. Infatti quando diciamo: importa di sapere, di fare, di essere ec., si esprime non tanto la qualità utile o dannevole della cosa, quanto il sentimento e l' azione di questa qualità medesima sulla nostra sensibilità.

2.° Nacque pure l' idea di questa stessa *importanza* applicata al soggetto, per cui fu chiamato *importante* o *interessante*.

3.° Fu separata l' idea dal sentimento proprio, che venne appellato *interesse*, *premura*, ec.

L' idea quindi dell' *importanza*, la quale serve ad esprimere qualsiasi qualità e relazione interessante, è assai più vasta dell' idea di *valore*. Restringiamoci per ora a quest' ultima.

§ 201. *Definizione dell' idea di* valore.

È noto che la cognizione ed il sentimento dell' *utilità*, sia fisica sia morale, eccita più o meno anche quello dell' *estimazione*. Laonde deve abitualmente avvenire che l' idea di *valore*, sebbene mista di percezione e di sentimento, si applichi totalmente agli oggetti esterni, i quali si giudicano e si stimano come utili. Il *valore* pertanto definir si potrebbe = l' utilità d' una cosa qualunque, in quanto viene accompagnata dalla stima degli uomini. =

§ 202. *Valor reale e valore di affezione.*

L' utilità d' una cosa, sia della natura o dell' arte, è necessariamente determinata dai rapporti reali che passano fra l' uomo e gli oggetti esterni. Ciò è evidente per la ragione, che l' uomo non può a suo talento cangiare i rapporti dei beni e dei mali. E però il valore non solo ha il suo fondamento in natura, ma è una legge di *fatto* della natura medesima.

Spesso avviene però che la stima, in cui alcuni uomini tengono le cose, non è proporzionata all' utilità diretta risultante dal bisogno e dalla stima comune del maggior numero degli uomini; ma ora eccede, ora sta al di sotto. Testimonio ne sieno i brillanti ed il pane; testimonii ancora certi oggetti apprezzati da certe nazioni, e tenuti a vile da certe altre. La storia delle scoperte dei paesi delle due Indie ce ne somministra parecchi esempii. Dal paragonare il quadro della *stima* (la quale molte fiate è relativa al solo *bello*) col grado dell' *utilità* comune o reale (la quale quando sia congiunta non può mai mancare di *stima*) nasce l' idea del *valore di affezione*, che si distingue dal *valor reale*. Questo si considera sempre proporzionato e connesso all' utilità diretta. Per *utilità*

diretta io intendo l'influenza o l'azione d'una cosa sulla conservazione dell'uomo, in quanto o per sè stessa, o per l'ajuto de' nostri simili, produce direttamente l'effetto reale di procurare un bene, o di allontanare un male.

§ 203. *Unità della legge naturale d'interesse che si verifica anche nel valore di affezione.*

Malgrado però quest'apparente anomalia, che avviene nel sentimento del *valore di affezione*, non si può dire che in natura si verifichi una reale contraddizione. Allorchè diffatti si considera il bisogno, il quale interviene ed agisce, si vede che ogni cosa non esce dalla sua categoria naturale. Ognuno venderà un brillante per non morire di fame o di sete; ognuno in bisogno formerà, senza avvedersene, una specie di tariffa del valore delle cose, in cui esse saranno classificate giusta la reale importanza loro, cioè giusta i rapporti reali e naturali del benessere particolare, risultante dalla tale o tal'altra singolare posizione.

§ 204. *Norma immutabile del valore per la scienza della cosa pubblica.*

La tariffa del valore, di cui parlo qui, in quanto è dedotta dalla verità ossia dallo stato reale dei bisogni degl'individui e delle società, costituisce la norma reale ed eterna, alla quale riportar conviene ogni teoria pubblica e privata del valore delle cose. Senza di lei manca il primo criterio a ragionare delle cose utili, nè si potrà mai, nell'immensa e variata combinazione, progresso ed alteramento degli interessi, procedere con verità e giustizia pubblica.

Quando io parlo del valore delle cose, io comprendo tanto quelle che sono prodotte dalla natura, quanto quelle che sortono dall'arte umana, sì operando sulle cose fisiche, che prestando qualche opera, ajuto, soccorso gratuito, o con ricambio. Così l'esecuzione dei doveri reciproci o naturali o convenzionali ha un valore, ed entra nelle cose che hanno valore. Tutti i diritti hanno un valore. Per conseguenza tutte le relazioni che danno nascimento a queste cose, hanno pure un valore. Così i mestieri, gl'impieghi, le cariche, la società stessa civile hanno un valore.

Nè ciò viene smentito, ancorchè si faccia contrastare il *valor reale* con quello *di affezione;* imperocchè in questo caso medesimo altro non si fa che paragonare due posizioni ipotetiche di *bisogno*, o almeno una di queste posizioni ipotetiche si paragona con una *reale*. Così allorquando

si verifica il *valore di affezione* escludesi il più stringente *bisogno*, o almeno non si verifica ad un tal segno da rendere più importante la cosa di maggiore utilità reale, o di escludere quella di affezione; e così viceversa. Quello il quale importa nella scienza della cosa pubblica si è, che il valore sia quanto mai puossi eguale per tutte le parti della medesima società; il che importa la soddisfazione del maggior numero possibile degl'individui che la compongono. Ecco un secondo criterio massimo per il Diritto pubblico.

§ 205. *Legge fondamentale e perpetua della stima delle cose.*

Per quanto varia esser possa l'estimazione umana o per eccesso o per difetto relativamente all'utilità diretta, sarà sempre vero che esisterà un motivo atto a far nascere l'eccesso ed il difetto di cui parliamo. Questo motivo sarà comunemente un qualche comodo o vantaggio annesso al possedimento d'una data cosa; vantaggio derivante eziandio da considerazioni estrinseche all'utilità diretta, ma che conducono al godimento di lei. Tal è, per esempio, il risparmio di fatica nel produrre o trasportare colla nostra propria opera una cosa godevole; tale quello derivante dalla speranza di futuri vantaggi: così del rimanente. Nel primo caso il lavoro altrui, che ci risparmia la fatica, può entrare come elemento nello stimare l'utilità d'una cosa, non in quanto è lavoro altrui, ma bensì perchè forma la possibilità o di avere in qualche maniera, o con comodo nostro, una data cosa godevole. Il risparmio di fatica è un'utilità reale. La sola possibilità di avere una cosa utile è un bene, perchè è un mezzo, senza del quale la cosa utile non si otterrebbe.

Nel secondo caso poi, cioè nella vista di futuri vantaggi (che abbraccia ogni cosa anche morale, e che talvolta può far contrasto coll'utile fisico di qualsiasi natura), la vista dell'utilità, la quale giudicasi annessa allo stato futuro preveduto, spande anticipatamente su tutti i mezzi, che vi conducono, una maggiore o minore importanza, a proporzione che il sentimento dell'utilità o della importanza finale, e dell'attitudine dei mezzi, riesce maggiore o minore, fino al segno che il desiderio o il timore del bene futuro che si spera, o del male che si teme, può far sacrificare una moltitudine di vantaggi reali presenti. In ciò l'estimazione può esser varia, a proporzione non solamente della grandezza dell'utile, ma del carattere morale e delle circostanze speciali degli uomini e delle società. L'illusione stessa dell'errore può produrre un effetto eguale alla verità, per la ragione che tanto la verità, quanto l'errore, prima del disinganno o dell'evidenza, operano nell'interno dell'uomo colle mede-

sime leggi (§ 158). Non è mestieri spingere qui le cose a considerazioni più speciali, perchè nel progresso di questo scritto ragionar dovremo delle leggi e del potere dell' opinione morale. Basti ora di accennare in generale quelle primarie considerazioni, le quali sono comuni all'esercizio pratico d'ogni specie di doveri, di diritti, e d'ogni altra passione eccitata sì dalla verità delle cose, che dalla illusione dell' errore. Sarà per altro eternamente vero che la *stima* non va mai disgiunta dal sentimento o vero o falso dell' *utilità*, e che i gradi medesimi di questa *stima* derivano dalla medesima unica legge che eccita e dirige il sentimento dell' *utilità*.

§ 206. *Unità e valore di tutto il sistema dei diritti.*

Premesse queste generali considerazioni, per ciò stesso che il sistema dei *diritti* è un sistema di *utilità* conforme all' *ordine morale*, ed un risultato dei rapporti reali delle cose al pari di quello dei *doveri*, risulta che noi dovremo tenere come verità perpetua, esservi una sistematica unità, ed una gradazione di utilità, di diritti e di doveri diffusa in tutto l' *ordine morale di ragione* (1), la quale è anch' essa un risultato necessario dei rapporti reali delle cose.

Egli è dunque evidente che non istà in balía dell' uomo lo stabilire il valore legale intrinseco, ma solamente poter egli in molti casi verificare quei fatti che lo possono far nascere. Esso poi nasce necessariamente giusta i rapporti reali delle cose, indipendentemente da ogni umano arbitrio.

§ 207. *Istruzione pubblica e costituzione di governo necessaria per proporzionare la stima al valore delle cose.*

È inoltre evidente essere indispensabile, per l'esecuzione dell'*ordine morale di ragione*, e quindi per la pratica del *sistema di giustizia*, illuminare così l' intelletto umano, ed armonizzare in guisa i sociali interessi, che l'opinione ossia l'estimazione risulti conforme e proporzionata alla vera importanza delle cose, e specialmente dei diritti e dei doveri. Spesso può avvenire che si faccia stimare come meno importante un dovere o un diritto il quale, secondo tutte le leggi morali e sociali, riesce della massima importanza; e viceversa. Questa sovversione di massime e di opinioni facilmente s'ottiene in tutte quelle idee che riguardano gli uffizii verso i nostri simili e verso la società intera, sulle quali la cupidi-

---

(1) Vedi su questo articolo *Genesi del Diritto penale*, § 160 in nota.

gia dei singolari individui, più dedita ad usurpare che a servire all'altrui bene, più inclinata a non agire che ad operare con fatica, viene facilmente illusa e giustificata dall'autorità. Coloro che in siffatta guisa e con larve anche reverende della pietà corrompono la moralità; coloro che per sistema impiegano in particolare una versatile astuzia sulle opinioni di tutte le classi della società per servire a fini privati; sono la peste ed il flagello d'ogni società civile, e dovrebbero essere esemplarmente diffamati e repressi come rei di lesa umanità, come i più perniciosi satelliti della tirannia, e come i più scellerati nemici della virtù e della felicità del genere umano.

Fuori della verità e della cognizione di essa non vi è nè conservazione nè prosperità nè pei privati, nè per la società. Sia dunque la stima di qualsiasi cosa proporzionale alla vera importanza sua propria. Si acquistino dunque i principii, si propaghino, s'inculchino le cognizioni che sono valevoli a produrre questo sommo grado di stima. Senza di ciò sarà eternamente impossibile il dirigere le azioni degl'individui e delle società giusta i dettami dell'*ordine*, che sono quelli della *verità*. Senza di ciò mancherà sempre quell'impulso spontaneo ed energico, che solo è atto a produrre un pieno e sicuro effetto negli affari tutti sì pubblici che privati; ma ne sorgerà invece il contrasto, la violenza, e un andamento sempre imperfetto, dissociato; e perciò la dissensione, o almeno l'incuranza e l'oppressione, e quindi la debolezza degli Stati.

§ 208. *Viste generali per determinare il valore vero dei diritti umani.*

Ma quali sono i principii, al lume dei quali si può fissare il valor reale e pratico dei diritti umani in generale? L'utilità loro reale, mi si risponderà. Ma questa medesima utilità come può venire effettuata, conosciuta e misurata? Dai beni, mi si soggiungerà, che l'esercizio dei diritti può recare, o dai mali che può rimovere. Ma fu osservato che l'uomo individuo, preso da sè solo, non può esser fabbro della propria sicurezza, della propria intelligenza, della propria felicità; ma che per lo contrario, onde conseguire tutte queste cose, è a lui indispensabile il soccorso de' suoi simili viventi in una permanente colleganza, e in uno scambievole commercio di lumi, di ufficii, di ajuti. Ogni diritto è dall'altro canto un mezzo di felicità; ogni diritto intrinsecamente è un potere ad essere felice; ogni diritto non ha valore per l'uomo, se non in quanto a lui reca utilità; ed ogni diritto non può recare utilità, se non in quanto si versa sul suo oggetto, e dal suo oggetto la trae. Ma se la

facoltà di trarre una tale utilità dal suo oggetto; se il potere ad essere felice è per ciaschedun individuo dipendente ed inseparabile dallo stato sociale: è dunque evidente che l'esistenza attiva o l'esercizio pratico di ogni diritto sarà necessariamente connesso collo stato sociale. Il valore dunque reale dei diritti umani sarà = un risultato della costituzione e della vita della società medesima, sì intimamente connesso al temperamento della medesima società, che a norma della perfetta od imperfetta sua costituzione ne risulterà per ogni particolar membro sociale un maggiore o minor valore intrinseco pratico di diritti, un più o meno facile potere ad essere felice. =

§ 209. *Valore teoretico dei diritti umani.*

Tentiamo di farci un'idea alquanto più chiara di quest'oggetto importantissimo. Sotto due aspetti si può contemplare il sistema ed il valore degli umani diritti: l'uno denominar si potrebbe *finale e teoretico;* l'altro, *di mezzo e pratico*. Il concetto del primo si forma considerando semplicemente l'utilità che l'esercizio del diritto apporta, facendo astrazione dalle persone le quali concorrono, e dalla maniera con cui si produce l'effetto dell'utilità; e ponendo mente soltanto ai rapporti fisico-morali derivanti dai bisogni degli uomini. L'esempio del dovere puramente teoretico, figurato altrove nell'atterrare la colonna (§ 131 al 134), ci dà un'imagine che rischiara questo concetto. Il valore quindi teoretico di questi diritti sarà = il risultato dei rapporti utili degli atti liberi, giusti ed irrefragabili degli uomini, derivanti dalla pura considerazione di ciò che i loro bisogni esprimono. = Così studiando l'*ordine di fatto* dei diritti umani, e concentrando l'attenzione sui rapporti reali delle cose, in quanto tali rapporti indicano la necessità di certi atti e di certe situazioni per produrre e proteggere la giusta felicità dell'essere umano, si acquista l'idea del loro valore teoretico. La scienza di tali rapporti e dei loro risultati somministra la teoria dei diritti umani nel senso loro primitivo e regolatore. Il complesso di questi risultati forma l'*ordine morale teoretico* dei diritti umani.

§ 210. *Fine dell'ordine teoretico dei diritti umani, e della scienza loro identificata col loro valore reale.*

Siccome il principio motore universale e lo scopo delle azioni di tutti gli uomini particolari e delle società si è appunto il maggiore ben-essere possibile; così l'oggetto della scienza dell'*ordine morale teoretico dei diritti* sarà questa medesima felicità, e per ciò stesso quello della

loro reale utilità. Si potrà dunque affermare che il valore delle azioni libere ed irrefragabili degli uomini, in quanto viene indicato dai loro veri bisogni, ossia dalle leggi della loro comune conservazione e perfezione, forma lo *scopo teoretico* dei diritti medesimi; o, per dirlo in altri termini, che l'efficacia dei poteri liberi umani a fare o ad esigere un' azione senza ostacoli e in una guisa obbligatoria, ed in quanto tale efficacia produce utilità, costituisce lo *scopo sistematico teoretico* dei diritti umani. Mercè questa mira si trascelgono alcune azioni e se ne scartano alcune altre, e si passa quindi a formare una collezione, a cui si dà il nome di *ordine dei diritti*, come appunto si praticò nello studio dei doveri.

La scienza dunque del vero valore dei diritti segue necessariamente la sorte, ed anzi è unificata colla scienza della loro origine, natura, estensione, a cui il valore stesso serve di motivo, di scopo e di criterio.

Qui si sveglia di nuovo la rimembranza, che l'*ordine morale di ragione*, ossia il *giusto*, altro non è che il sistema della massima utilità, in quanto è norma delle azioni libere degli uomini. Si rammenta eziandio, che il *sistema dei diritti* forma parte dell'*ordine morale di ragione*, sì perchè egli è connesso a quello dei doveri, sì perchè è mezzo di felicità. L'unità dunque della verità guidar ci doveva a questo risultato, e ricondurci al medesimo principio.

§ 211. *In qual senso si può intendere che un diritto diviene inutile.*

Fu osservato di sopra, che ogni diritto è nullo per l'uomo, se manca di valore. Dire che un diritto manca di valore, egli è dire lo stesso che il potere dell' uomo a fare o ad esigere una data cosa utile in una maniera incontrastabile non reca utilità. Ma ciò è impossibile a verificarsi, ed anzi è contraddittorio, non tanto a motivo della nozione stessa del *diritto*, la quale involge nel suo concetto la capacità a produrre utilità, quanto anche perchè la produzione della medesima utilità è una legge necessaria di *fatto* della natura, la quale indipendentemente dall' arbitrio umano si verifica per ciò stesso che l'atto giuridico viene esercitato. Se dunque in atto pratico un diritto qualunque diviene inutile, ciò non può derivare da un difetto della natura di lui, ma bensì dal difetto o totale o parziale nell' esercitarlo. Questo avviene perchè o manca il poter fisico ad eseguire gli atti e a verificar le cagioni che lo fanno esistere, o perchè non si pongono pienamente in opera le cagioni che possono produrne effettivamente l'esercizio.

§ 212. *Estensione, numero e varietà dei diritti umani proporzionata all' utile.*

Ma se dall'altra parte egli è vero che l'*utilità massima*, determinata dall'*ordine morale di ragione*, forma lo scopo e l'oggetto di tutti i diritti umani, egli è dunque evidente:

1.° Che tanto estesi saranno i diritti, quanto è esteso il campo della legittima utilità.

2.° Che per conseguenza i mezzi ad ottenere questa utilità, e perciò i poteri irrefragabili dell'uomo, che costituiscono appunto i proprii suoi diritti, potranno giustamente essere di tal forza, estensione e varietà, quanto valevoli, estesi e variati sono i mezzi a procacciare effettivamente quest'utilità.

3.° Siccome poi col perfezionarsi le società si accrescono questi mezzi, in una maniera però variata dalle circostanze locali; così pure i diritti umani dal canto del loro oggetto acquisteranno proporzionale incremento ed una diversa importanza.

§ 213. *Fondamento del valore pratico dei diritti. Diritto e dovere di socialità.*

Ma fu osservato che ad ogni umano individuo, preso singolarmente, riesce in atto pratico impossibile di procacciare legittima utilità, adattata alla costituzione ed ai bisogni della natura e perfettibilità di lui, e questo divien fattibile solo nello stato e coi soccorsi della società. Dunque l'entità pratica del *diritto*, ossia il potere reale, che ne costituisce l'entità di *fatto*, quale può esistere ed agire in natura, consiste veramente e rigorosamente nelle forze dell'uomo individuo combinate con quelle della società. Ecco il fondamento del loro *valore pratico*.

Egli è dunque assurdo il figurare diritti reali e pratici anteriori e separati dallo stato sociale. Egli è peggiore assurdo ancora, figurando l'ipotesi generale del passaggio da uno stato antisociale a quello della colleganza, l'asserire che sieno state fatte delle rinunzie, delle perdite e delle limitazioni di diritto, che non intervennero, nè poterono intervenire. Analizzando la natura dell'uomo individuo, si potranno bensì per un'astrazione filosofica imaginare rapporti di necessità, onde ottenere conservazione, perfezione e felicità; ma non si potranno mai trovare poteri attivi a soddisfare a tali esigenze, senza contemplare il concorso della colleganza sociale. Ora un diritto pratico senza il potere effettivo e fondamentale di fare è una formale contraddizione. L'idea di *diritto* è

una pura relazione morale, che essenzialmente presuppone la potenza stessa esistente. Prima d'imaginare la rettitudine di un potere, e l'obbligazione di rispettarne gli atti, è d'uopo che esista in natura la forza stessa, la quale possa in alcuna maniera operare. Ora la forza ad operare l'*utilità massima* determinata dall'*ordine morale* non risiede nell'uomo come individuo singolare, ma gli è indispensabile il concorso della colleganza. Ella è cosa notissima, che la potenza dell'uomo risulta dal numero; ch'egli non è forte che per l'unione; ch'egli non è felice che per la pace. Dunque, indipendentemente dalla colleganza, non può in fatto pratico esistere il sistema ossia il complesso dei diritti umani determinati dall'*ordine morale di natura*. Esiste pertanto un *diritto di socialità* così primitivo e sacro, quanto è quello della stessa vita. Egli rappresenta virtualmente l'importanza e l'esistenza di tutti quei diritti e beni, i quali senza il medesimo stato sociale non si possono effettuare o godere. E siccome fu veduto essere necessaria la *società* per lo sviluppamento della moralità e per la pratica di tutti i doveri, così la *socialità* è anche un dovere.

§ 214. *Le convenzioni sociali non sono sorgenti primitive dei diritti e della giustizia naturale.*

Non si può dire per questo che il sistema dei diritti e dei doveri naturali umani sia effetto di alcuna legge positiva o di alcun patto umano, come piacque ad alcuni di affermare. Esso (io lo ripeto) è unicamente il risultato dei rapporti reali della natura, la quale indusse la necessità stessa della società come un risultato della costituzione e dei bisogni dell'uomo nell'*ordine di fatto* dell'universo. Solamente dir si deve che le cagioni reali di *fatto*, le quali somministrano il potere universale giuridico, non possono esistere che nello stato sociale. Dall'altra parte poi si tenterebbe invano di stabilire l'esistenza in fatto di un patto primitivo, di cui non avvi documento alcuno, e di cui si veggono anzi prove contrarie. Oltracciò è assurdo, ed è una viziosa petizione di principio, attingere da pure convenzioni l'esistenza del *dovere*, del *diritto* e del *giusto* in generale, perchè prima di tutto dimostrar mi si deve il perchè convenga mantenere i patti e le convenzioni: il che è impossibile ad eseguire, se non mi si dimostra una obbligazione naturale indipendente da ogni condizione ad effettuare e mantenere lo stato sociale; e quindi l'obbligazione ad effettuare i mezzi per conservarlo, fra i quali mezzi appunto annoverasi l'osservanza delle giuste convenzioni umane. Ma per ciò stesso che si tentasse di dimostrarmi questi primi fondamenti pel solo arti-

colo delle convenzioni, sarebbe d' uopo concedere quelli di tutto l'*ordine morale* ricavato dai rapporti reali delle cose; e però anche il sistema intero dei diritti e dei doveri, che indi ne nasce. Tal' è la natura indivisibile delle teorie sovra esposte: conceduto un solo articolo, è forza concederli tutti. Io non debbo qualche cosa a chi nulla ho promesso (ha detto taluno); e però senza convenzioni non esistono doveri e diritti fra due uomini. Ma ditemi: perchè dovete voi qualche cosa quando l' avete promessa? Con quella sola ragione, con cui mi dimostrerete questo solo articolo, io vi dimostrerò che esiste un sistema di doveri e di diritti naturali, e per conseguenza una norma fondamentale di giustizia, risultante dai rapporti reali e primitivi della natura umana e delle società, indipendente da ogni patto positivo; e per conseguenza o dovrete negare ogni fondamento possibile di obbligazione anche convenzionale, oppure mi dovrete concedere una moltitudine di diritti e di doveri, senza che siavi necessario l' intervento di alcuna promessa.

Laonde rapportando queste nozioni all'argomento del *valore pratico* dei diritti che trattiamo, dir si deve che lo *stato di società* è bensì una condizione necessaria per effettuare praticamente il sistema naturale dei diritti e dei doveri umani; ma che la creazione e l' annichilamento di essi non istà in balía delle volontà dei membri di questa medesima società.

§ 215. *Immutabilità del valore teoretico dei diritti. Contingenza diversa del valore pratico di essi.*

Ecco la prima osservazione risguardante la teoria del *valore pratico* dei diritti naturali dell' uomo. Il *valore teoretico* rimane sempre il medesimo, perchè viene determinato dai rapporti reali dei bisogni, i quali anteriormente ad ogni esercizio dei poteri umani, sia singolari, sia collettivi, determinano la necessità di esercitarli liberamente per produrre il benessere della specie umana. Per lo contrario il *valore pratico* di questi stessi poteri non può essere in *fatto* sempre lo stesso, perchè dipende dal concorso di più cagioni contingenti, la prima delle quali è appunto lo *stato di società*, ed una *determinata forma*, e non altra, *di società*.

§ 216. *Quale forma di società sia necessaria ad effettuare il valore pratico dei diritti.*

Dico *una determinata forma di società*. Per la stessa ragione che una vita affievolita dalla fame, tormentata dai malori, agitata dagli spaventi, oppressa dalla schiavitù, non può formare l' oggetto dell' esistenza voluta dall' uomo, nè può esser posta come scopo de' suoi diritti e de' suoi

doveri; per la medesima ragione, dico, non ogni forma di società è quella che viene stabilita e canonizzata dall'*ordine morale di ragione*, ma solamente quella che può soddisfare allo scopo generale dell'ordine stesso, qual'è la più felice conservazione accoppiata al più rapido e completo perfezionamento del genere umano. Ma per ciò stesso l'effetto, che da questa società deve risultare, egli è il benessere dell'individuo, prodotto col concorso delle forze e delle azioni di tutti i membri della stessa società. Per effettuarlo però è d'uopo stabilire praticamente un tal ordine di cose, per cui ogni individuo venga spinto a produrre l'indicato benessere. Ma come far tutto questo senza la legge fondamentale e prepotente del mondo morale, cui l'arte umana tenterebbe indarno di controvertere; vale a dire senza far uso delle spinte dell'interesse personale di chiascheduno verso lo scopo comune? Io prescindo per ora dai rapporti della comune naturale uguaglianza di diritto, di cui si dirà più sotto. Basti il contemplare solamente quelli della mera possibilità pratica a produrre qualsiasi effetto colle azioni libere degli uomini. Ora come si potrà per avventura produrre un tale effetto senza impiegare e rispettare le leggi naturali di *fatto* di quella spinta invincibile, la quale porta ogni uomo ad essere più ch'egli può felice? L'arte sociale potrà ella forse giammai prescindere dal secondare o far uso di questa legge, la quale è così propria ed indeclinabile agli esseri senzienti ed intelligenti, come quella della gravità è invincibile in tutte le grandi masse dei corpi che l'arte umana maneggia? Qui pertanto non esistono nè esister possono arbitrii nei direttori della società ed in qualunque classe della medesima. Gli arbitrii sono esclusi dall'imperiosa necessità della natura, e per lo contrario da essa vengono indicate le irrefragabili leggi cui è forza seguire. *Hic murus aeneus esto*, si può dire a tutti i capi ed a tutti i membri delle nazioni della terra. La loro potenza, il loro sapere consisterà eternamente nel secondare e maneggiare questa eterna ed insormontabil legge. L'uomo non può amare altra cosa, che la propria felicità. Non può dunque amare gli altri che per lei, agire in loro pro che per lei, far loro qualche sacrificio che per lei. È dunque impossibile che siavi una legge di *dovere* veramente *pratico*, fondata sul solo riflesso dell'altrui benessere, omettendo o, peggio, deteriorando il proprio. Ella sarebbe, per necessaria ed eterna legge, frustrata dalla natura stessa delle cose.

È dunque evidente per legge sola di *fatto*, che modellando la costituzione, la quale unir deve e conservare gli uomini in società, essa è necessitata a poggiare sopra bisogni e vantaggi scambievoli fra le parti aggregate, ed i maggiori possibili vantaggi. E s'egli è vero che le forze

di ognuno debbano essere ajutate da quelle di tutti per effettuare l'esercizio dei diritti, e produrre la felicità personale di ciascheduno; egli è dunque indispensabile che l'interesse di tutti cospiri con quello di ognuno a produrre lo stesso ordine di azione. Siami qui permesso di ripetere un paragone da me usato molti anni sono in un ragionamento tenuto ad una colta Società (1) nel tessere la storia filosofica delle vicende degl'Imperi. Sempre mi è parsa assai giudiziosa quella comparazione, che il buon sistema sociale assomigliò a ben architettato edificio. Perchè se l'uno si regge tutto colle leggi della gravità con armonica proporzione equilibrate, l'altro si dirige con quelle del personale interesse, con equa subordinazione rinforzato. Se la pietra per necessaria spinta tende al centro del globo, l'uomo per necessario naturale impulso aspira alla propria conservazione ed al viver beato. E siccome per un accoppiamento maraviglioso il peso delle parti dell'edificio alla più solida fermezza collocate produce eziandio i più perfetti ordini di architettonica simmetria; così dal ben inteso collegamento dei particolari interessi, l'uno dall'altro appagati, sorge la prosperità e lo splendore delle nazioni. Per ultimo, siccome alla durevolezza dell'edificio nulla gioverebbero o le dorate vòlte, o le fregiate colonne preziose di marmi peregrini, s'egli su fermo ed irremovibile fondamento non poggiasse; così pure vano sarebbe in una società ogni sforzo a costituire solido e durevole ordine, se tendesse soltanto a promuovere la grandezza disastrosa di alcuni pochi o di un solo, se fosse rivolto al guadagno indefinito di un commercio usurpativo della prosperità dei vicini, ad erigere monumenti di fasto, ed a sfoggiare e sedurre con un lusso corruttore; nè a ciò che conviene all'universalità avesse soccorso, io voglio dire a tutte quelle urgenze prodotte dai bisogni della natura, dalla temperatura del clima, dall'estensione e posizione del territorio, dall'ubertà o infecondità del suolo, e da tutti i bisogni in fine, ai quali nel successivo progresso dell'incivilimento la specie umana va soggetta, avendo sempre presente non il benessere di un solo o di pochi, ma la somma maggiore delle particolari felicità. Ecco la vera imagine di quella società, nella quale solamente si può avverare lo sviluppamento del potere giuridico degli uomini, ed in cui praticamente può verificarsi il *valore pratico* dei diritti umani.

---

(1) La Società Letteraria di Piacenza, cui mi è piacevole di ricordare per lo scelto numero d'uomini colti e di cordiali amici dei quali era composta.

§ 217. *Unità sistematica di tutte le parti dell'ordine morale pratico, fondata sulla descritta forma di società.*

Qui si apre un campo vastissimo di rapporti e di effetti, pei quali si potrebbe dimostrare la facilità somma di dirigere le società accoppiata al benessere ed alla prosperità universale; e viceversa la sempre crescente difficoltà dell' amministrazione e l' infelicità dei singoli in un sistema contrario a questo modello. Qui potrebbe venir fatta palese la stolidezza, anzi la demenza di qualsiasi uomo, anche dotato di potere, di far sè stesso centro d' un sistema di società, immolando gl' interessi e soffocando i diritti dei più, per fare unicamente predominare quelli della propria persona o del proprio partito; ed all'opposto gl' immensi vantaggi e la potenza perpetua risultante dall' armonizzare e confondere il privato col pubblico bene. Così pure si affacciano tutte le conseguenze della partecipazione dei beni e dei mali, dei piaceri e delle afflizioni; e viceversa la dissociazione delle affezioni comuni, e l' origine dell' egoismo, che pullula da ogni lato nell' effettuarsi o nel corrompersi l' ordine necessario della socialità. Queste e molte altre cose sono tutti risultati di puro fatto, anzi leggi inevitabili di natura, le quali fornirebbero vasta materia della più alta ragione sociale. Ma intempestivamente ci occuperemmo in questo luogo di siffatti argomenti. Bastar deve qui di far osservare, come per invincibile spinta di natura tutto va a concentrarsi in una rigorosa unità, dalla quale scorgiamo che siccome la forma unica della società ordinata ad utile è lo stato in cui la probità non contrasta colla felicità (§ 151), quello stato in cui solo può avere il suo sviluppamento il germe dell'umana ragionevolezza, il vero potere dell' uomo sull' universo, e la dignità della natura di lui (§ 67 e 70); egli è pure quello stato, nel quale solamente acquista forza ad esercitare i suoi diritti, e ad essere illuminato, potente e felice.

ARTICOLO V.

Del commercio dei diritti.

§ 218. *Soggetto di questo articolo.*

Qui per ora si parla del commercio dei diritti, non per darne le regole direttive, ma unicamente per qualificarne gli atti, ossia per formarsi un' idea precisa in che egli consista, e quali diritti possono esservi in generale assoggettati.

§ 219. *Come intender si debbano i vocaboli relativi al commercio dei diritti.*

Nel linguaggio comune dicesi *cedere*, *alienare*, *trasferire*, *conferire un diritto*. Quale concetto si deve annettere veramente a queste maniere di parlare? Ogni diritto è un risultato dei rapporti reali delle cose (§ 187). Ogni diritto, contemplato nella sua realità, è una facoltà, cioè una potenza inerente alla persona dell'uomo, o ad un'aggregazione di uomini; e, per dirlo in altri termini, ogni diritto consiste realmente nella forza medesima dell'uomo, considerata sotto certi rapporti (§ 180). Parlando adunque rigorosamente, ogni *translazione* di diritto è assolutamente impossibile, ed invece è solamente possibile un *effetto* che equivalga alla translazione medesima.

1.° Egli è diffatti possibile che vengano cangiati i rapporti attivi, i quali attribuivano a taluno un diritto; e ciò si fa col cangiare lo stato medesimo delle cose, sul quale si fondano i rapporti.

2.° Egli è anche possibile che si facciano nascere simili rapporti in favore di un altro, e che per conseguenza venga investito d'un simile diritto.

3.° Egli è finalmente possibile che questo cangiamento di rapporti, il quale è cagione di diritto per un terzo, si faccia per sola opera di quello che possedeva il diritto, oppure col concorso dell'opera di questo terzo, in favore del quale nasce il diritto medesimo.

L'effetto quindi, che ne risulta, equivale a quello di una effettiva translazione, quantunque essa non intervenga, nè possa mai intervenire. Così se io vendo, per esempio, o dono un mio campo, dicesi volgarmente che io trasferisco in altri il mio dominio sul campo venduto o donato. Ma in realtà io non fo altro che eseguire un atto, in forza del quale s'inducono tali rapporti, ch'io dovrò in avvenire astenermi dall'esercitare sul campo ceduto gli atti proprii d'un padrone, i quali io poteva prima giustamente eseguire, per lasciarli esercitare liberamente al mio compratore o donatario. Il poter mio reale, cioè la mia forza fisica, in quanto prima esercitava giustamente o poteva giustamente esercitare senza alcun ostacolo gli atti di un padrone sul campo, contrae una tale relazione di ordine, per cui non potrebbe più con eguale giustizia e libertà esercitarli dopo la vendita o donazione; ed invece la forza del compratore o donatario acquista la relazione medesima di ordine ch'io prima aveva, per cui dicesi esserne divenuto padrone.

L'esposto concetto è tanto vero, che dal canto del preteso cedente un diritto verificandosi anche tutte le operazioni colle quali si possa pa-

lesare ed eseguire la translazione metaforica, di cui parliamo; nondimeno la persona, in cui si trasferisce il preteso diritto, non ne sarebbe mai investita, se d'altronde non fosse dotata di certe qualità, e posta in tali relazioni morali, che la rendessero capace ad acquistarlo o ad esercitarlo, come è notorio. Viceversa può taluno privarmi di un oggetto di *diritto* (§ 190 e 192), e togliermi esternamente il modo di esercitarlo, senza che il *diritto* medesimo possa essermi tolto o diminuito. Tal è il caso di un furto, o d'un imprigionamento ingiusto e violento. In questo senso il *fatto* è contrapposto al *diritto.*

§ 220. *Formola generale della pretesa translazione dei diritti.*

Riducendo adunque ad una formola la più generale possibile tutte le varie maniere della translazione di un diritto, si deve dire non essere altro che = una operazione fisico-morale, in forza della quale s'inducono in fatto tali rapporti, per cui in taluno cessa la facoltà giuridica a lui appartenente su di qualche cosa, nell'atto che questa stessa facoltà, in forza della medesima operazione, viene acquistata da un'altra persona d'altronde capace d'esserne investita. = Non si durerà fatica a comprendere per qual ragione io abbia definito in primo luogo il trasporto dei diritti fra uomo e uomo *un'operazione fisico-morale.* Rammentar dobbiamo, che il commercio fra uomo e uomo non può essere che quello di un essere misto (§ 89).

§ 221. *Distinzione fra il commercio e la successione in materia di diritto.*

Si comprende in secondo luogo facilmente il motivo per cui ho limitata la causa o il titolo della translazione all'*operazione* medesima, la quale fa cessare in taluno l'esercizio del diritto nell'atto in cui un altro ne viene investito. Senza di questo non si distinguerebbe il commercio dei diritti dalla semplice *successione,* in forza della quale, indipendentemente da quella operazione di *fatto,* ed in occasione della morte o cessazione delle facoltà di un antecessore, taluno viene per qualche titolo investito di un diritto. Qui diffatti si esige un'altra situazione di relazioni d'ordine, un altro titolo distinto da quello che nell'antecessor suo fece cessare il diritto medesimo. La morte o la privazione non somministrano in questo caso che un *fatto* puramente *negativo.* Esse tolgono di mezzo un ingombro sull'oggetto o sulla cosa in cui versava il diritto. Ma il successore subentra con *titolo proprio,* e indipendente dal suo antecessore.

Egli è vero che quando io trasferisco un mio diritto in un altro, questi succede a me nell'esercitare quel tale diritto; ma succede per un *fatto* che per sè porta il *diritto*. Il titolo fondamentale sta racchiuso nel fatto medesimo, per cui io me ne spoglio, ed egli lo acquista. Io tengo una moneta serrata fra le mani; passo indi a donarla ad un altro. Il titolo, per cui questi diviene padrone, sta nell'atto mio volontario, col quale nel tempo stesso ritiro la mia forza da questa moneta, e la sottometto all'arbitrio di un terzo. Se per lo contrario la gettassi, o l'abbandonassi senza disegno di darla ad alcuno, e se venisse indi trovata, colui che la ritrova ne viene fatto padrone dopo di me, non in forza di una mia consegna, ma bensì di un atto suo legittimo d'occupazione.

§ 222. *Diritti alienabili ed inalienabili.*

La nozione di *diritto* si verifica negli atti sì doverosi, che puramente facoltativi (§ 181). Ma per ciò stesso che coll'adempiere al mio dovere esercito un diritto, egli è evidente che quest'esercizio riguardo a me è indispensabile, e riguardo agli altri non posso essere turbato o impedito nell'operare. Ma se un dovere fosse personale, cioè non potesse essere esercitato da altri, è evidente che trasferendo in altri l'incombenza di adempierlo, io violerei il dovere medesimo, ossia non verrebbe propriamente adempito. Di più, se pretendessi privarmi della facoltà di adempierlo per lasciare in altrui potere i mezzi a me necessarii di far quello che debbo, io effettivamente mi priverei del potere a compiere il mio obbligo, e perciò lo violerei effettivamente. Così pure se amministrassi un oggetto di altrui utilità colla condizione di promovere l'utile medesimo, è evidente che le mie facoltà, derivanti da un puro dovere di far l'utile altrui, non mi lascierebbero mai l'arbitrio di spogliare senza titolo il mio committente o amministrato di una facoltà a lui competente, o che eccedesse i limiti della facoltà che mi concesse. È chiaro adunque che esistono diritti inalienabili. Su questi adunque qualsiasi atto di alienazione dell'uomo è effettivamente nullo, ossia non opera una vera abdicazione o translazione di diritto, nè produce veruno investimento reale in altri. Ogni infrazione di ordine ripugna che sia osservanza. Niun diritto può andare disgiunto dalla giustizia, ossia dall'osservanza dell'ordine medesimo (§ 180). Tutto quello adunque che osta a quest'osservanza è senza diritto. Alienare un potere necessario ad eseguire un dovere osta all'osservanza dell'ordine: dunque tale alienazione è senza diritto.

§ 223. *La distinzione fra i diritti derivanti dal fatto dell' uomo o dalla natura non può servire di criterio a determinare i diritti alienabili e gl' inalienabili. — Principio genuino per fare questa distinzione.*

Fu di sopra osservato che i diritti, i quali sono risultati dei rapporti reali delle cose, traggono la loro origine parte dal fatto della sola natura, e parte dal fatto dell'uomo unito a quello della natura (§ 187). Quest' origine non potrebbe servir mai di criterio a discernere i diritti alienabili dagl' inalienabili. Non ogni fatto dell' uomo, sebbene pratico liberamente, è un atto puramente *facoltativo*. Un fatto dell'uomo può essere una necessaria conseguenza di un ordine di *dovere;* e però le facoltà che ne nascono, quantunque sieno emanate da un fatto dell'uomo, pure non sono *alienabili*. Spesso l'opera dell'uomo crea un ordine di *rapporti reali*, che sebbene non sembrino opera immediata della natura, pure sono un adempimento dei *comandi* di lei. Chiunque dicesse: « il tale stabilimento è opera dell'uomo; dunque l'ordine che ne nasce non è opera della natura, ma dell'uomo che formò lo stabilimento; dunque i diritti che ne nascono sono puramente *facoltativi* o convenzionali; » chiunque, dissi, argomentasse così dovrebb' essere riguardato come un miserabile sofista. Piacesse al cielo che di siffatte inezie non si vedessero imbrattate le Opere di certuni che sono riguardati come sommi maestri di pubblico Diritto.

Io non lo ripeterò mai abbastanza. In ogni fatto dell' arte umana indagar conviene s' egli è mezzo necessario ad adempiere un dovere naturale, per la ragione che fu già osservata (§ 189). Questa è l' unica maniera legittima di ragionare in Diritto. La scienza del Diritto agli occhi del filosofo altro non è che una teoria di *mezzi* e di *fini*. Ecco il criterio per discernere i diritti alienabili dagli inalienabili.

§ 224. *Ricerche che rimangono.*

La competenza dei fatti, e la situazione sommamente elevata dalla quale rimiro il mio soggetto, non mi permette dire di più sull' argomento importante dei diritti alienabili ed inalienabili, anche nella sola intenzione di determinare i principii per discernere gli uni dagli altri. A suo luogo andremo indicando quali si possano porre nel novero dei primi, e quali in quello dei secondi. Ora passiamo alle *regole direttive*.

CAPO II.

Dell' ordine teoretico risguardante l'esercizio della libertà fra uomo e uomo, in vista dell'uguaglianza in generale.

ARTICOLO I.

Dell' uguaglianza naturale.

§ 225. *Fondamenti ed origine dell'uguaglianza di diritto.*

Qual è il principio di ragione che guidar ci possa nel determinare l'esercizio della libertà fra uomo e uomo? Ecco la mia risposta. Ogni diritto è una maniera di essere dell'umana libertà, che interessa più o meno la felicità dell'individuo. Considerando adunque la libertà umana nelle vicendevoli comunicazioni fra uomo e uomo, noi propriamente consideriamo l'esercizio del potere di esseri simili posti in uno scambievole commercio. Ma ogni uomo, contemplato coi soli caratteri dell'umanità e paragonato col suo simile, è naturalmente uguale ad ogni altr'uomo, e si può dire in certa guisa essere lo stesso ente più volte ripetuto. Quello adunque che si vorrebbe attribuire all'uno è forza attribuirlo all'altro. Questa uguaglianza è una qualità *relativa*, fondata sull'essenza stessa del soggetto, nè può essere tolta o variata che distruggendo la costituzione stessa dell'essere umano.

§ 226. *L'uguaglianza di diritto si combina colla disuguaglianza di fatto.*

Egli è ben vero che sotto ad un certo aspetto si può dire, che siccome tutti gli alberi sono egualmente alberi, ma non tutti gli alberi sono eguali; così pure tutti gli uomini e tutte le società non sono in fatto eguali o nei doni della natura, o per circostanze favorevoli a promovere la loro rispettiva felicità. Ma ciò altro non indica, che i mezzi ad esercitare il diritto sono disuguali, non già che il diritto lo sia egualmente; come supponendo le stesse anime in due corpi differenti, o in un corpo stesso in diverse età, non importa disuguaglianza intrinseca in quelle. Si può egli mai negare che, ad onta di tutte queste differenze, non sia a tutti gli uomini prescritta la medesima legge di conservazione e di perfezione? Si può egli negare che in tutti gli uomini non esistano rispettivi bisogni, ed un amore ugualmente perenne ed indeclinabile per la felicità? La natura dunque per ciò stesso a tutti impose e diede facoltà di usare delle proprie forze, e d' impossessarsi di quei mezzi atti a soddis-

fare ai loro doveri; e però per questo aspetto diede ai medesimi una facoltà indipendente dall'impero di ogni altro loro simile. Se un dato uomo ha maggiori mezzi per essere felice, se ha un potere fisico-morale più esteso, nulla vieta che se ne serva, e si procacci una proporzionale quantità di benessere; ma come si proverà ch' egli possa farlo usurpando od opprimendo il suo simile? Per la medesima ragione non potrebbe forse un altro uomo, che si trova sfornito del frutto di tanti vantaggi, appropriarsi quelli i quali furono accumulati da colui che fu più abile o più fortunato?

§ 227. *Rispetto scambievole risultante dal principio dell' uguaglianza.*

Prescindendo pertanto dall'astrazione metafisica d'una eguaglianza di *fatto* dei doni della natura, e contemplando la reale disuguaglianza di *fatto*, vale a dire uno stato reale ed irrefragabile, il quale dia tutti i vantaggi possibili ad ogni contrario obbietto; ben lungi che una tale disuguaglianza affievolisca il principio di ragione dell' uguaglianza, io dico anzi che lo conferma nella più certa maniera. Egli è propriamente quel solo principio che può difendere ed assicurare la disuguaglianza di potere, di fortuna, di dignità, di stima, e d' ogni guisa di preferenze legittime che possono accadere fra gli uomini in società. Infatti se un eroe umano con un vigore d'anima straordinario conciliasi gloria e vantaggio, e rapisce l'ammirazione; se l'artefice mercè nuove invenzioni attrae maggiori guadagni e riconoscenza; se l'agricoltore con un più assiduo e ben diretto lavoro raddoppia i proventi del suo campo, atteso appunto il principio dell'uguaglianza, l'uno non ha diritto sopra degli altri per usurparsi a capriccio i frutti della virtù, dell'ingegno e della fatica loro, e però è tenuto a rispettarli. Chi ne fu autore ne viene considerato padrone, e gode quindi della preferenza procacciatasi. Si verifica allora l'assioma matematico: se a cose uguali aggiungansi delle disuguali, quello che ne risulta è disuguale. E siccome la sopravvegnente disparità nulla toglie alla eguaglianza primitiva delle quantità fondamentali a cui si è aggiunto; del pari il sopravvenuto ingrandimento di coloro che per modi legittimi sovrastanno agli altri, non attribuisce loro il diritto nè ad usurpare, nè ad opprimere, attesa la proprietà personale, ossia l' eguaglianza fondamentale che sussiste, la quale essendo freno agl' inferiori di fatto a pro di quelli che furono privilegiati dalla natura o dalla fortuna, riesce pure di egual freno per questi a pro degl' inferiori. Da tale principio nascono tutti i doveri negativi ed indispensabili del rispetto scambievole delle persone, dei beni, della libertà e dei diritti fra gli uomini viventi in

unione. Senza il medesimo sarebbe d'altronde impossibile l'unione, la concordia e la sussistenza delle umane società, e quindi rimarrebbe frustrato lo scopo che la natura si propose nell'unire gli uomini in società.

§ 228. *Giustizia distributiva, conseguenza dell' uguaglianza di diritto. Sua regola. Suo uso quanto esteso.*

Niuno ignora che l'*uguaglianza di diritto* si combina colla *disuguaglianza di fatto* anche negli affari civili, e che serve di norma alle varie e disuguali distribuzioni sì di cariche che di vantaggi o pubblici o privati, che porre si debbono in proporzione geometrica. Parecchi socii con capitale di diversa quantità concorrono in un traffico, in un lavoro; parecchi in una comunanza contribuiscono con gradi diversi di fatica o d'industria ad ottenere uno scopo comune. Se voi dividete l'utile in proporzione dei carati d'ogni capitalista, se ripartite il sollievo o il premio a proporzione della fatica o dell'industria impiegata da ognuno, non è egli vero che voi adempite alle leggi dell'*uguaglianza?* Questa è quella che appellasi *giustizia distributiva.* La regola pratica di questa specie di giustizia si è la ripartizione in proporzione geometrica. Questa regola è unica, immutabile, eterna. Negl'infiniti affari, che adempiere si debbono in comune nella società, accade ogni giorno di farne uso. Tal è il caso di contribuire coi carichi o personali o reali in proporzione dei vantaggi che ogni individuo o classe ritrae dalla comunanza; tale eziandio è il noto canone: chi risente il comodo deve pur soffrire l'incomodo. Questo è il criterio per premiare o stimare ognuno a proporzione del merito sociale acquistato. Questa è la regola fondamentale nella ragione di Stato, nei casi di collisione o di urgenza fra gl'interessi di varii uomini o di varie classi della società, per preferire quello che più importa all'universale, ed in proporzione dell'importanza, onde produrre il minimo sacrificio possibile del bene privato, ed ottenere appunto colle massime di equità il massimo bene o il minimo male comune. Sovvertite questa regola, e distribuite, per esempio, al neghittoso o al minor socio capitalista porzione uguale a quella del più industrioso, o di chi conferì maggiormente; pareggiate nei carichi chi ottiene più grandi beneficii dalla comunanza a colui che minore ne ritrae il vantaggio; date premio uguale al degno ed all'indegno: e voi vedete dal fondo del cuore di tutti gli uomini anche non interessati sollevarsi la più violenta e la più giusta indignazione, e vi sentite gridare altamente ingiustizia, oppressione, tirannia. Guai allo Stato dove nascono questi scandali, dove sono estesi, perpetuati e protetti dalla forza!

§ 229. *Si dimostra come la giustizia distributiva risulti dall' uguaglianza di diritto.*

Questa è la voce della natura, della ragione, del diritto. Ma in ultima analisi dove si risolvono queste idee? Eccolo. Ogni uomo non può a suo capriccio giustamente usurpare quello di altrui, per la ragione che un uomo essendo uomo al pari di un altro, non ha alcun impero naturale sopra il suo simile; e per conseguenza ogni altro a vicenda potrebbe fare il medesimo, e sommergere il genere umano in una perpetua guerra, in cui non si avesse più altra nozione, tranne quella dell'assassinio e della violenza. Ciò posto, ne viene che ogni uomo è padrone assoluto dell' opera della sua mano, eseguita senza offendere la libertà e prosperità altrui. Egli non può venire dal suo simile turbato nei mezzi innocenti a conseguire il proprio benessere, ad adempiere ai proprii doveri, nè essere privato dei frutti della propria fatica. Non essendo adunque niun uomo per natura suddito del suo simile, la proprietà personale ossia la libertà individuale essendo inviolabile, tutte le produzioni di questa libertà divengono pure inviolabili, perchè altro non sono che l' esercizio stesso del suo potere naturale e legittimo. Oltracciò, non essendo per natura suddito del suo simile, non può con proprio discapito o contro il suo assenso essere costretto a subire un carico a capriccio o a favore del suo simile, a servire il suo simile, a far sacrificii gratuiti al suo simile. Così ad un tempo stesso l'*uguaglianza di diritto* sottrae ogni uomo dal portare gratuitamente e contro sua voglia qualsiasi peso a vantaggio altrui; assicura la proprietà personale, ossia la libertà ad agire a proprio giusto vantaggio, per adempiere i doveri naturali; dichiara l' uomo per natura indipendente dal suo simile, e rende in ognuno sacra ed inviolabile l'opera, i possessi personali, ed il frutto che senza nocumento altrui ne deriva. Ma se al neghittoso si concedesse il premio dell' industrioso; se all' uomo che conferì maggiori beni o industria si attribuisse la medesima porzione di quello che minor fondo od opera impiegò; in tal caso si toglierebbe realmente all' uno il frutto naturale a lui dovuto, per trasferirlo senza ragione ad un altro. Se taluno si rendesse obbligato ad un altro senza suo assenso, o senza una legge superiore di natura, si assoggetterebbe la libertà di un uguale ad un altro uguale senza alcun titolo. È dunque evidente che l' uno verrebbe giudicato dipendente o di peggior condizione dell' altro, e per conseguenza fra esseri simili e per diritto uguali si violerebbero i rapporti reali di natura, per autorizzare l' esercizio arbitrario ed indefinito della sola forza. Allora non solo ces-

serebbe la verità e la giustizia di quella regola =non fare ad altri quello che non vuoi sia fatto a te; pratica verso degli altri quello che vuoi sia fatto a te stesso= (regola che non è nè vera nè giusta, se non si verifica l' *uguaglianza di diritto*, perchè altro non è che una rigorosa espressione pratica di questa stessa uguaglianza); ma si toglierebbe eziandio ogni principio possibile di condotta morale fra gli uomini, i quali nell' atto in cui eseguissero qualche dovere naturale conforme alla propria giusta felicità, ne potrebbero essere distornati per servire al capriccio dell' altr' uomo, di cui venissero considerati inferiori o dipendenti.

§ 230. *Predominio dei principii esposti in ogni relazione possibile fra gli uomini.— Giustizia comune ed universale fra uomo e uomo.*

Tutte le osservazioni qui rammentate risultano, come ognun vede, da un fondamento universale, e si verificano per qualunque ramo di affari sì fra gli uomini singoli, che fra le società indipendenti; e però signoreggiano in tutte le parti della scienza di Diritto accennate di sopra (§ 2 al 7). Infatti, siccome in tutti i casi si tratta di relazioni fra uomini dirette dai rapporti dell' *uguaglianza di diritto*, si tratta perciò di un ordine morale fondato sopra gli stessi materiali, vale a dire la *natura comune* diretta ad uno scopo comune stabilito dalle leggi indeclinabili dell' universo, ed a cui non si può giungere che per quell' ordine il quale fu prescritto da queste medesime leggi. In tal guisa s'intende che cosa sia la *giustizia comune* fra uomo e uomo. Essa distinguesi dalla *giustizia morale universale*, che non prende di mira se non un ordine astratto, il quale serve di norma generale alle azioni degli uomini.

§ 231. *Qual è propriamente l' effetto dell' uguaglianza in tutto il sistema dei diritti e dei doveri.*

L' uguaglianza, a parlar rigorosamente, non determina in ispecie alcun diritto personale degli uomini, ma solo stabilisce un confine universale, cui non è lecito di oltrepassare, e le conseguenze che derivano da questa limitazione. Essa diffatti non è che un semplicissimo termine di rapporto, cioè l' identità di una quantità applicata e paragonata fra gli uomini. L' indicazione speciale dei diritti ed anche dei doveri viene fatta dal fine a cui debbono tendere le azioni umane, dai bisogni di qualunque genere, e dalle circostanze che somministrano la maniera di soddisfarvi. All' opposto l' uguaglianza, contemplando in un senso paragonato l' esercizio della libertà di più uomini posti in uno scambievole commercio, qualunque sia la natura, il numero e l' importanza dei loro di-

ritti, altro non fa che determinare una semplice misura ed un confine all'esercizio dell'attività dell'uno sopra dell'altro.

§ 232. *Come si debba riguardare l'uguaglianza rispettivamente al sistema dei diritti e dei doveri.*

Se gli uomini fossero anche costituiti diversamente da quello che attualmente sono, ma che tutti fossero simili; se abitassero eziandio un altro pianeta, ed avessero un ordine diverso di azioni; tuttavia il principio dell'*uguaglianza di diritto* avrebbe tutto il suo impero, perchè altro non essendo che un risultato di una relazione d'identità o di somiglianza fra più esseri simili, egli produrrebbe le medesime massime di condotta tanto per non offendersi scambievolmente senza ragione, quanto per non sottomettere gratuitamente un essere senziente, intelligente e attivo (il quale per natura sua ha un centro perpetuo agli atti della sua libertà, e che debb'essere libero nelle sue giuste tendenze) all'arbitrio di un altr'essere simile a lui. A chi piacesse spingere le cose più oltre, parmi che sarebbe agevole il dimostrare colla forza del principio stesso di contraddizione, che l'imputazione morale delle azioni e la nozione del dovere morale di qualunque genere sono essenzialmente indivisibili dal principio dell'*uguaglianza di diritto.* Sia questo un argomento riservato a più ampia trattazione. Ora conchiudo dal fin qui detto, che = l'uguaglianza non è, rigorosamente parlando, un diritto; ma bensì la misura e la salvaguardia comune dei diritti fra gli uomini, inviolabilmente stabilita dall'*ordine morale di ragione.* = Essa è una legge suprema di *fatto* identificata colla natura dell'uomo; essa somministra la norma universale di ordine per le sue azioni, e per conseguenza diviene la sorgente d'una moltitudine di doveri e di diritti risguardanti il modo di agire fra uomo e uomo. Una sola osservazione mi sia permessa a questo luogo. L'uomo nell'eseguire un dovere o un atto lecito debb'essere rispettato, o no? Veggasi la definizione del *Jus*, e si troverà che la sua essenza consiste in questa podestà irrefragabile (§ 181 al 184). Ma se il principio di ragione, per cui l'uomo deve rispettare il suo simile, riposa sull'uguaglianza (§ 227), è dunque chiaro che questa è precisamente il fondamento ossia il titolo di ragione d'ogni specie di diritto. Più sotto si proverà esser ella un principio di *utilità assoluta*, e con ciò si potrà compiere il dovere ossia la necessità morale a rispettarne le regole.

§ 233. *Giustizia rispettiva della* disuguaglianza di fatto *risultante dall'*uguaglianza di diritto. *Limiti indefiniti di questo diritto.*

In forza delle cose sopra discorse ne viene del pari, che la giustizia o la legittimità relativa di *disuguaglianza di fatto* acquistata dagli uomini risulta propriamente dall' osservanza della legge dell'*uguaglianza di diritto;* attesochè qualunque uomo o società, esercitando il potere della perfettibilità nel fare acquisto di un maggior grado di potere e di felicità senza ledere la legittima libertà del suo simile, altro non fa che impiegare il potere giuridico attribuitogli dalla natura giusta i rapporti dell'uguaglianza comune. E siccome sarebbe contrario all' uguaglianza, e quindi cosa ingiusta, che ogni uomo nell' esercitare senza lesione altrui i suoi poteri a procacciarsi il miglior modo di essere fosse impedito dal suo simile; così sarebbe ingiusto porre un confine ai progressi rispettivi innocenti che in misura diversa ognuno può colle sue forze ottenere, o che la fortuna può a lui recare. Di sopra fu osservato che il principio dell'*uguaglianza di diritto* difende e protegge l' innocente *disuguaglianza di fatto* già acquistata. Ora si vede come diriga gli uomini nell' acquistarla, e quale estensione essa possa giustamente avere. Se chi più possiede ha più modi d' essere felice, dunque chi agli altri sovrasta ha maggiore interesse per inculcare il principio dell'*uguaglianza di diritto*, per rispettarne i confini, per proteggerne l' esercizio, per non aggiungere allo scandalo d' una contraria condotta anche la tentazione di offendere o per ira o per necessità i proprii possessi.

ARTICOLO II.

Della libertà comune dedotta dall'uguaglianza.

§ 234. *In qual punto di vista si consideri la comune libertà.*

Egli è agevole comprendere che le osservazioni fatte sin qui versano tutte sulla *libertà umana* esercitata fra uomo e uomo, sia che li consideriamo in una semplice comunicazione scambievole, per cui si possano nuocere o giovare; sia che li poniamo cospiranti per unanime consenso ad eseguire un' opera qualunque, od a procurarsi un qualunque intento; sia finalmente che gl' imaginiamo rivolti in particolare a ricambiarsi o ad attribuirsi vicendevolmente qualche cosa da loro bramata. In tutti questi ed altri simili casi noi ravvisiamo l' esercizio della *libertà umana* sotto un aspetto paragonato e complesso fra più esseri simili, e ne fissiamo le regole in conseguenza della sola uguaglianza, senza per

altro fare attenzione se lo stato di comunicazione sia imaginato, permanente o passaggiero, necessario od arbitrario; e senza indagare pur anche lo scopo, la forma ed i mezzi proprii dello stato di comunicazione che supponiamo. Io prego i miei lettori a fissar bene l'essenza ed il punto di vista delle nostre attuali ricerche. Non è lo stato sociale che abbiamo sott'occhio, ma sono i soli caratteri dell'umanità paragonati in esseri simili. Questi bastano per determinare la natura, l'estensione e le conseguenze della *libertà comune*, prendendo il vocabolo *comune* in senso non tanto di somiglianza appropriata a più esseri, ma eziandio di cosa o di soggetto identico, sul quale cadano le azioni di questi esseri medesimi.

§ 235. *Giustizia comune ed universale sotto un altro aspetto. Suoi canoni senza eccezione.*

È troppo chiaro che siccome noi ci occupiamo di questa libertà non per descriverne gli atti infiniti ch'essa in fatto pratico può esercitare, ma bensì per istabilirne le leggi di *ordine* in senso paragonato ed il più generale possibile; così in ultima analisi le ricerche che versano sulla *comune libertà* hanno per oggetto di determinare la dottrina della *comune giustizia universale.* Le leggi che ne risultano sono immutabili e perpetue, perchè non altro considerando in questa parte di analisi che gli attributi fondamentali dell'umanità, i quali sempre si verificano ed operano in qualunque stato l'uomo sia collocato, somministrano per questo risultati tali, che non soffrono mai veruna eccezione.

§ 236. *Definizione del diritto di comune naturale libertà e di reciproca naturale indipendenza.*

Ma se noi parliamo della *comune libertà* assoggettata all'ordine in vista dell'*uguaglianza di diritto*, noi parliamo perciò del diritto della *comune libertà* sia degl'individui, sia delle nazioni, ovvero della misura legittima degli arbitrii loro nell'agire gli uni verso gli altri in istato o di semplice coesistenza o di scambievole comunicazione. Questa pertanto si potrebbe definire = la podestà irrefragabile di non soffrire ostacoli nell'esercizio dei nostri diritti da chicchessia. = Dopo la definizione del *jus rigoroso*, e l'analisi di lei (§ 178 al 184), e dopo le cose premesse poco fa, non è necessario di svolgere i termini di questa definizione. Correlativo ed essenzialmente unificato con questo diritto si è quello della *naturale reciproca indipendenza*, il quale definir si potrebbe = la podestà irrefragabile di agire o non agire per autorità propria in qualunque caso autorizzato dall'uguaglianza. = Se gli uomini nell'agire fra loro

non trovano altro confine posto dall'*ordine morale di natura* che quello della comune uguaglianza; se hanno diritto che dentro questo confine niuno ardisca turbare il loro arbitrio: ne nasce per conseguenza il diritto rispettivo di operare dentro questi limiti quello che loro piace. E però il diritto di *comune libertà* è propriamente una conseguenza di quello della *reciproca naturale indipendenza;* e questa indipendenza è l'essenziale risultato, anzi l'espressione pratica dell'*uguaglianza di diritto.* A parlare con tutto il rigore filosofico, dir si può che questa *indipendenza relativa* altro non è propriamente che la legittima libertà fra uomo e uomo in senso astratto; e quella che appelliamo *libertà comune* altro non è che la stessa indipendenza in senso concreto, cioè considerata nell'esercizio stesso dei poteri attivi fra uomo e uomo. E però unendo in un solo concetto rigoroso tutte queste relazioni (le quali furono separate per facilitare la comprensione esatta delle idee loro elementari), la *libertà comune* definir si potrebbe = la forza ossia il potere attivo di ogni uomo, in quanto nel suo esercizio è esente da ogni vincolo od ostacolo che non sia indotto dall'*uguaglianza di diritto* = (§ 113. 114. 115).

§ 237. *Conseguenza generale per il diritto di resistenza e di difesa fra uomo e uomo.*

L'uomo adunque non potrà giustamente impedire all'altr'uomo se non quegli atti che sono valevoli ad offendere l'*uguaglianza di diritto.* Egli non potrà con ragione chiamarsi offeso che per questi soli; prender misure coattive se non per questi soli, e dentro la misura puramente necessaria per difendersi contro di essi, o per risarcire l'uguaglianza lesa dai medesimi. Non è paradosso, ma verità dimostrata con tutto il rigore filosofico, che l'uomo il quale imprigionando o ponendo a morte il suo simile con giustizia esercita effettivamente sopra di lui il massimo impero, altro non fa che agire a norma dell'*uguaglianza di diritto*, e in conseguenza unicamente di questa medesima uguaglianza (1). Rousseau ha osservato, che saviamente sulle prigioni e sui ferri delle galere di Genova sta scritto il nome di *libertà*, perchè la punizione del delinquente protegge la comune libertà. Io aggiungo, che con pari saviezza a canto della parola *libertà* si poteva scrivere anche quella dell'*uguaglianza*, perchè il giusto supplizio viene inflitto a solo nome di lei, colla sola autorità di lei, e solamente per la conservazione della integrità di lei. A suo luogo si parlerà di proposito su questo argomento.

(1) Vedi *Genesi del Diritto penale*, § 67. 68. 162. 163, e generalmente tutta l'Opera, che riposa su questo principio.

§ 238. *Altra conseguenza per la piena intelligenza e libertà nel commercio dei diritti.*

Postochè l'uomo rispettivamente a' suoi simili ha il pieno diritto di fare tutto quello che non nuoce alla comune uguaglianza (§ 236), egli è chiaro che ogni uomo rispettivamente a' suoi simili è assoluto *padrone* di disporre della propria libertà come a lui piace, purchè non offenda la comune uguaglianza. Questa non è che una espressione equivalente della medesima cosa. Questa padronanza è quella che appellasi *proprietà personale.*

Se dunque egli trova il suo conto a disporre dei proprii diritti in favore altrui, egli avrà per ciò stesso il diritto di farlo. Questa facoltà però, che in forza della considerazione delle sole relazioni fra uomo e uomo non riconosce altri limiti che quelli che offendono l'uguaglianza, rimane limitata dalla natura, la quale col grande ordine dei doveri e dei mezzi necessarii ad adempierli fissò l'arbitrio in ogni uomo ai soli poteri, la privazione dei quali non nuoce all'osservanza dei doveri stessi (§ 222 e 223). Per conseguenza la piena regola di ragione che ne risulta si è = ogni uomo essere *padrone* di disporre o di trasferire in altri a piacer suo i diritti che sono per legge di natura morale *alienabili.* =

Ma all'istante che voi riconoscete questa padronanza nell'uomo, voi confessate per ciò stesso che tutto dev'essere fatto col pienissimo arbitrio di lui. Diffatti ripugnerebbe che un terzo potesse contro il suo assenso spogliarlo di un diritto alienabile, poichè non si verificherebbe più la padronanza di cui parliamo. Ne deriva quindi la seguente regola di ragione = Ogni cessione, perdita o disposizione di un diritto alienabile non può per legge naturale avvenire, ed essere legittima e valida, se non deriva da un atto eseguito con piena cognizione ed assoluta libertà del legittimo proprietario del diritto medesimo. =

§ 239. *Estensione ed uso della precedente regola.*

Ecco il notissimo *criterio* per distinguere l'usurpazione e la violenza dal commercio o dall'esercizio legittimo in materia di diritti fra gli uomini. La regola antescritta è assolutamente universale: essa ha luogo anche in que' casi, nei quali un uomo o una società per qualunque fatto loro imputabile si pone in istato di perdere un diritto.

Da ciò nascono tutte le teorie che servono di fondamento alla *critica giuridica*, cioè all'arte logica di verificare in fatto se sia intervenuta la piena intelligenza e libertà nella disposizione o perdita di un diritto

fra gli uomini. Tutti gli atti civili e criminali, tutte le convenzioni o fatti positivi anche fra popolo e popolo vengono primieramente discussi sotto questo punto di vista, che appellar si potrebbe *il fatto giuridico.*

Tutte le provvidenze imaginate, tutte quelle ancora che si possono inventare per supplire al difetto dell'intelligenza e libertà, o per assicurarne l'uso negli uomini posti in iscambievole commercio, vengono canonizzate dall'allegato principio di ragione. Le tutele, le cure, le solennità degli atti, le minacce vibrate, o gli ostacoli posti contro le frodi, gl'inganni, le seduzioni, le violenze; il trionfo, all'opposto, che si procaccia alla lealtà, alla buona fede, alla diligenza; sono tutte cose che si riferiscono a quest'oggetto. Così volendole tutte abbracciare in un solo punto di vista, e contemplarle scambievolmente connesse e subordinate ad un fine comune, ne nasce un *ordine morale di ragione risguardante l'intelligenza e la libertà nel commercio dei diritti fra uomo e uomo;* ordine interamente consecrato dall'eterno principio della comune libertà, ossia dall'uguaglianza di diritto. Quest'ordine forma parte dell'*ordine teoretico universale* dell'uguaglianza di diritto, di cui si parlerà più sotto.

CAPO III.

Dell'ordine teoretico morale delle azioni fra gli uomini operanti in comune in conseguenza dell'uguaglianza.

§ 240. *Soggetto di questo Capo.*

Fin qui noi abbiamo trattato dell'*uguaglianza di diritto*, tanto in sè medesima, e nell'aspetto suo più semplice ed universale, quanto ne' suoi rapporti all'esercizio della *libertà* fra uomo e uomo in generale, senza distinguere se operino in comune, oppure disgiunti. Aggiungiamo ora un altro elemento di calcolo, ossia un'altra circostanza di *fatto*, qual'è quella della comunanza, e segniamone le prime e più semplici tracce, per ottenerne risultati competenti al punto di vista astratto, dal quale per ora contempliamo lo stato concreto delle cose.

In due relazioni di *fatto* noi possiamo risguardare gli uomini gli uni rispetto agli altri. La prima si è quella di semplice *coesistenza*, e l'altra è quella di *associazione* o permanente o passaggiera ad operare qualche cosa in comune con forze conferite pure in comune. Nel primo caso ognuno è isolato, ed opera per sè; e s'egli agisce sul suo simile, egli è per operare singolarmente e per sè solo. Nel secondo ognuno è unito a compagni, ed opera in comune per ottenere, colla compagnia di cui egli fa parte, l'intento bramato. Pare dunque che per amendue que-

sti casi sarebbe d'uopo esaminare i rapporti ed i risultati dell'*uguaglianza di diritto* accoppiata alla *necessità*.

Se però egli è vero che non avvi se non un Dio o una bestia che possano bastare a sè stessi, e che per conseguenza il sistema dell'umana conservazione e perfezione, formato e modellato dalla natura, per mille ragioni lega l'uomo al suo simile; egli è troppo chiaro da una parte, che le due relazioni, le quali ora abbiamo distinte, non possono rimaner divise che per pura *speculazione;* e che dall'altra parte i risultati della prima, divisi da quelli della seconda, debbono talvolta riuscire smisurati e mostruosi, o, a dir meglio, contrastanti col vero sistema della natura esistente. Volere determinar regole rispettive fra uomo e uomo in vista di diritto in uno stato che non sia quello di società, egli è lo stesso che voler determinare le leggi della vegetazione di un albero fuori del fondo che lo può alimentare. Dico *regole rispettive*, perchè in quello che riguarda le relazioni puramente personali di ognuno verso sè stesso in forza dell'ordine morale, ciò non solamente è possibile, ma anzi è d'uopo nelle urgenze, che possono sopravvenire nel commercio scambievole fra uomo e uomo, tenerne conto per dare i veri risultati di diritto. Ma nell'Opera presente non accade di farne parola che in relazione allo scopo di lei. L'impresa che tentiamo è la scoperta dell'*arte* della sociale felicità, particolarmente pubblica. Noi dunque non trattiamo del primo aspetto che in relazione al secondo; e di questo ci occuperemo immediatamente. Qui però avverto di nuovo, che ora non tratto specialmente dello stato sociale per legge di natura voluto per la comune conservazione e perfezione; ma elevandomi ad una vista più generale, parlo di qualsiasi unione fra uomo e uomo, sia poi ella permanente o passaggiera, fatta per qualunque fine, purchè sia lecito. Io debbo procedere dal semplice al composto con una gradazione rigorosamente filosofica.

Tutte le ricerche fatte in questo Trattato ci convincono che la *necessità* interviene in tutti i casi per determinare la direzione degli atti liberi degli uomini. In un caso ella viene meditata unicamente per fissare i confini ossia l'estensione della forza fisica dell'uomo; in un altro comparisce per subordinare un'azione ad un'altra anche là dove l'uomo può agire, cioè per ordinare un mezzo ad un fine, un fine ad un altro fine. È ben vero che anche in questo caso la forza di lei limita la potenza dell'uomo, come nel primo; ma fra quello e questo v'ha la differenza, che nel primo dice all'uomo: *tu non andrai più in là di questo termine;* e nell'altro gli dice: *se tu vuoi giunger là ti è d'uopo passare per questo luogo*. Da per tutto essa è l'anima segreta dei diritti

e dei doveri; e da per tutto essa viene riguardata in mira allo scopo universale del benessere. Ora viene osservata riguardo al fine speciale di rispettare il diritto della comune libertà, nel caso che gli uomini abbiano un fine comune da ottenere con un'opera comune. È dunque evidente che quinci nasce un *ordine teoretico di azioni* (§ 81 e 151). Da ciò derivano spontaneamente due ricerche: la prima delle quali riguarda l'uguaglianza degli operatori in vista d'uno *scopo comune* da ottenere; la seconda riguarda quest'uguaglianza in vista delle *posizioni necessarie* e diverse di uno o più membri cooperanti a questo scopo medesimo.

ARTICOLO I.

Dell'ordine comune in relazione all'uguaglianza e libertà in vista unicamente di uno scopo comune da ottenere.

§ 241. *Ricerca, e sua risposta.*

Come si può determinare la misura di vincolo o di sacrificio di un diritto alienabile, ossia quella della libertà e del comodo fra gli uomini, in conseguenza dell'uguaglianza, in tutti quei casi nei quali essi si uniscono ad operare in comune, onde ottenere uno scopo lecito? In questo punto di vista generale le società dette *civili* non formano che uno dei casi della *comunione* di opera che contempliamo qui. A primo colpo d'occhio si presenta il seguente principio di ragione = Posti più uomini o per fatto naturale o per dovere o per convenzione arbitraria uniti ad operare in comune per ottenere uno scopo lecito qualunque, senza spiegare altro che il fine di ottenerlo, non si potrà o dai compagni, o da un estraneo qual ch'ei siasi dotato di diritto, esigere da alcun membro della comunanza se non quel tanto che è puramente necessario al conseguimento dello scopo dell'opera loro. =

Questo principio è una emanazione immediata, che deriva dall'essenza stessa dell'uguaglianza e libertà di diritto, e certo non abbisogna di dimostrazione. La *necessità*, ch'io voglio accoppiata in generale al diritto di uguaglianza, si è uno stato di cose non imputabile all'uomo, per cui riesce impossibile d'ottenere quello che è di diritto, se non posti certi mezzi.

§ 242. *Applicazione dell'allegato principio all'arte sociale. Canoni di giustizia pubblica.*

Anche prima di avere scoperte ed analizzate le ragioni che possono far costituire il Governo e le leggi, si prevede la verità immutabile delle seguenti conseguenze.

1.° = Ogni legislazione positiva non potrà essere conforme alla giustizia comune, se non quando non sottometta a vincolo che quel numero preciso di azioni, di diritti alienabili o di beni, che in forza delle circostanze reali ed indeclinabili delle cose risulta puramente necessario ad ottenere il vero e legittimo scopo delle società umane. = Quand'anche si potesse disputare quale sia veramente questo scopo, nondimeno rimarrebbe eternamente ferma la verità e la religione di questo principio, tratta dai rapporti fondamentali ed irrefragabili della giustizia comune fra uomo e uomo.

2.° = Il potere coattivo delle pubbliche podestà non dev'essere per diritto misurato dalla costituzione del Governo, ma bensì dalla necessità dell'ordine sociale, cioè da quella necessità che viene indotta dai rapporti necessarii della natura delle cose e degli uomini uniti in società. = Imperocchè dal principio fondamentale sovra esposto consta che a qualunque autorità civile non può in diritto appartenere per costituzione, nè può essere in pratica esercitata altra misura di potere coattivo, che quella la quale dal fatto irreformabile dei rapporti reali ed indeclinabili delle cose si trova in ogni epoca dello stato di un popolo necessaria per ottenere lo scopo della società stabilito dall'*ordine morale di natura.* E però fingendo anche in origine una collazione di diritto per parte degli associati, non può consistere che in un puro mandato, le di cui facoltà si estendono o diminuiscono sempre a misura della necessità, come dimostrerassi a suo luogo. Se dunque per effetto dell'arte o della fortuna avvenga che la nazione diventi meno ignorante circa i pubblici interessi, e meno intemperante nelle sue voglie, e che più spontaneamente cammini giusta l'ordine, cessa per ciò stesso nel Governo il titolo onde pesare sulla libertà degl'individui.

§ 243. *Dovere di promovere l'incivilimento e la vera opinione pubblica, come mezzo di rispettare la comune libertà.*

Le conseguenze si presentano qui in folla. Se il ben inteso incivilimento, cioè il progresso dei buoni costumi, introduce una facilità maggiore nel regime delle nazioni, per cui rendesi assai meno necessario l'esercizio del potere coattivo; dunque = è dovere essenzialmente dettato dai rapporti della giustizia comune sì il promovere questo incivilimento, che il rallentare a proporzione la forza del comando. = Dunque il punto supremo di ragione, a cui ogni buon Governo per rigoroso dovere di comune giustizia è obbligato a tendere, egli è di far sì da un canto che gli uomini vengano diretti al maggior segno possibile colla

forza della sana opinione pubblica, vale a dire colla massima possibile libertà; e dall' altra parte il Governo abbia sulle braccia il minimo numero possibile di faccende, senza cessar di vegliare a quello che si fa. Tutto quello ch' è necessario a produrre quest' effetto sarà dunque di rigoroso dovere e di pubblico diritto.

§ 244. *Unificazioni di questo dovere colle leggi universali della natura umana.*

Queste inevitabili emanazioni di diritto rigoroso e negativo, derivanti dalle idee fondamentali della giustizia comune, la quale non permette a verun uomo di offendere senza ragione la libertà de' suoi simili, vanno ad unificarsi coll'energia dello scopo generale dell'*ordine morale di natura* da noi proposto; vale a dire la più felice conservazione accoppiata al più rapido e completo perfezionamento del genere umano, attesochè impiegando tutto ciò che è valevole a produrre quest'effetto, si produce per ciò stesso la facilità suprema di governare, della quale io parlo qui.

§ 245. *Sua connessione colla stabilità e prosperità maggiore degli Stati, in forza dell'ordine irresistibile di* fatto *del mondo morale.*

Dall' altra parte poi uno studio profondo dell'andamento di *fatto* delle cose fra gli uomini ci convince in una maniera irresistibile che questa è l'unica traccia la quale si può e si deve seguire per ottenere la stabilità e la prosperità maggiore degli Stati. Nel progresso di questo lavoro forse ci verrà fatto di dimostrare con tutta l'evidenza queste verità, e di svelare le cagioni recondite e possenti di alcune rivoluzioni avvenute; perchè i direttori dei popoli attenendosi o per ignoranza o per inerzia rigidamente alle forme antiche, nè avendo l'abilità di far piegare insensibilmente e a tempo debito il freno giusta le irresistibili innovazioni del tempo, che, al dire di Bacone, è il più imperioso e grande innovatore che esista, violarono nel tempo stesso il massimo dovere imposto loro dalla natura, offesero il diritto degli uomini, e soccombettero sotto le ruine della prepotente ed inviolabile natura.

§ 246. *Oggetto preciso dell'antecedente ricerca. Necessità di riguardare le cose sott' altro aspetto.*

Ponderando i termini della quistione sovra promossa (§ 241), e la soluzione che ne ottenemmo, ci accorgiamo tantosto che la limitazione della libertà comune viene ivi coll' uguaglianza determinata così diretta-

mente in vista della necessità di conseguire il fine, perchè non si tiene conto di alcuna differenza di *fatto*, che può veramente e necessariamente esistere fra gli uomini uniti ad operare in comune. Col dire infatti che per diritto non si può esigere dai membri della comunanza se non quel tanto ch'è puramente necessario al conseguimento dello scopo divisato, non si prendono in considerazione che due condizioni perfettamente identiche per tutti, cioè l'intento stabilito, e l'uguaglianza assoluta di diritto; senza por mente se quelli che concorrono sieno poi fra loro di diversa fortuna o potere, ovvero se abbiano urgenze maggiori, che possano porre in un giusto conflitto un altro diritto (o pari o più urgente) col diritto e dovere dell'opera stabilita. Si potrebbe dire pertanto, che la ricerca e la regola allegata riguardano propriamente il solo *ordine teoretico* puramente *finale* (§ 81 e 131) di un'opera qualunque da eseguirsi da più uomini in comune colla mira di rispettare l'uguaglianza fra loro. Ma come avvi un *ordine teoretico generale*, relativo alla diversa natura degli esseri che agiscono per produrre un dato effetto (§ 132); così pure può esistere un *ordine teoretico della comune libertà*, relativo alle diverse contingenze degli uomini che agiscono unitamente per ottenere uno scopo lecito. Diffatti, poste queste diverse contingenze, e posta la vera necessità nel senso sopra definito (§ 241), ci accorgiamo che sebbene la regola addotta coi dati stabiliti, e nella relazione che suppone tacitamente, non possa mai soffrire eccezione; nondimeno volendola ridurre alla pratica, la quale inchiude altre relazioni, ha bisogno di aggiunte per non essere eseguita con un rigore ingiusto, e lesivo della comune libertà. Niuno ignora che la formola universale dell'uguaglianza inchiude anche la seguente: = risparmia gli altrui diritti, per quanto ti è possibile, nell'atto che difendi i tuoi; rispetta l'altrui giusto benessere, e concorri a produrlo, per quanto ti è possibile, senza ledere i rapporti di dovere e di diritto che esige il tuo proprio. = Questa formola è d'altronde un risultato necessario ed indeclinabile della stessa natura umana, nella quale siccome ad ogni uomo è impossibile di uscire da sè medesimo nell'atto di operare; così pure è a lui impossibile di agire se non che in vista della propria utilità (§ 216). Ora fra le varie contingenze, che possono avvenire nei diversi membri uniti ad operare in comune, possono sopravvenire certe posizioni singolari, per cui nascano singolari rapporti di collisione e di conflitto. Come in questi casi per diritto si deve procedere? Prima di sciogliere una tale quistione mi si permetta uno schiarimento. Nella prima ricerca noi contemplavamo l'*unione* come un soggetto semplice ed uniforme, in relazione all'*intento*

da ottenere. Ivi non si faceva differenza fra membro e membro, nè si consideravano relazioni interne. Per lo contrario nella ricerca, che ora proponiamo, noi prendiamo di mira due altre relazioni per necessità esistenti in ogni unione d'uomini; vale a dire quella di ogni singolare verso tutta la comunanza, o viceversa; e quella di ogni singolare verso d'ogni altro singolare. Variano dunque realmente i termini della nostra quistione; e però se si ottengono nuovi risultati, non sono una limitazione della regola precedente, ma una semplice aggiunta per approssimarci di più allo stato pratico delle cose, nelle quali esistono sempre unite tutte le relazioni ora accennate. Ciò premesso, ecco il quesito che qui ci è necessario esaminare.

ARTICOLO II.

Dell' ordine comune relativamente all' uguaglianza e libertà in vista delle varie posizioni necessarie degli uomini operanti in comune per ottenere un dato scopo.

§ 247. *Problema. Sua estensione e generalità.*

= Ritenuto uno scopo lecito comune da ottenersi con un'opera comune, e ritenuto pure che la misura della libertà, la quale in vista del fine proposto può essere vincolata, debba esserlo in quella sola quantità che è veramente necessaria per compier l'opera; si cerca quale sia la regola di *giustizia comune* che deve ordinare la libertà di ogni compagno, o di una parte dell'unione rispettivamente al tutto o ai singoli, in forza delle *diverse posizioni necessarie*, nelle quali i singoli o una parte si possono trovare. =

Vastissimo è il campo abbracciato da questo problema, e complicatissimo ne è l'aspetto, come ognun vede. Dall'altra parte poi qualunque soluzione generale anche vera, che se ne potesse addurre, avrebbe sempre bisogno d'una varia e più o meno lunga serie di deduzioni per essere applicata ai moltiplici casi pratici, ritenendo sempre il fatto di una vera *necessità*, nel senso già definito (§ 241).

§ 248. *Circostanze di fatto del problema. Necessità di esaminarle in relazione all'ordine morale. Ricerche che ne nascono.*

Un' opera da compiersi in comune da più uomini; posizioni diverse necessarie, nelle quali alcuni membri dell' unione si possono trovare; ecco le circostanze di *fatto* che il problema ci presenta.

Ma per qual fine dobbiamo noi esaminarle? Per trarne risultati di *diritto.* Dunque fa d'uopo esaminare queste circostanze di *fatto* in relazione all'*ordine morale di ragione*, per cui solamente si possono verificare doveri e diritti morali. Ora quest'ordine ci presenta le seguenti principali condizioni.

I. Un sistema di utilità massima, in quanto è fatto norma delle azioni libere degli uomini.

II. E, come tale, un complesso di circostanze che impongono all'uomo la necessità di certi atti per ottenere questa massima utilità.

I reali fondamenti di lui sono esseri sensibili, i quali non possono agire che in vista della propria felicità; e che però non possono avere altra legge impulsiva, che una volontà generale di sentire aggradevolmente, e più aggradevolmente che possono, sia in intensità, sia in durata. E siccome questi esseri sono limitati e dipendenti dall'ordine necessario di *fatto* della natura che li formò; così l'ordine morale, che in altro aspetto è il sistema dei diritti e dei doveri, ossia l'ordine delle azioni libere umane, altro non è che un complesso di mezzi necessarii diretti e subordinati al fine di questa volontà: in tale maniera però, che l'efficacia e convenienza loro non dipende dal capriccio dell'uomo, ma è determinata dalla natura delle cose; e però di tale natura, che l'ordine con cui debbono coesistere o essere subordinati è interamente derivante dall'ordine necessario e reale delle cose medesime. Per lo che ripugna ch'esister possa alcun morale dovere, il quale osti a ciò che veramente torna meglio all'uomo; e per conseguenza non potrà mai esistere un vero diritto correlativo in uno che possa ledere il reale maggior interesse di un altro. Se mai avvenisse qualche fatto, per cui fosse violata questa legge, dite pur francamente che un tal fatto non può produrre diritto alcuno. Questo si può dimostrare in forza del principio stesso di contraddizione.

Volendo adunque esaminare il fatto inchiuso nel problema per determinar regole di *comune giustizia* nelle varie contingenze degli uomini operanti in comune ad un dato intento, sentesi all'istante che dobbiamo ricercare prima di tutto:

1.° Se l'opera da compiersi in comune da più uomini sia resa necessaria al bene umano per fatto della natura, ovvero se sia puramente arbitraria all'uomo.

2.° Se l'unione, in cui qui supponiamo questi uomini, sia comandata dalle leggi di ordine della natura, oppure se li pretendiamo uniti per titolo puramente arbitrario, senza riconoscere in essi o una necessità finale, o un dovere veramente naturale a farlo.

3.° Se, prescindendo da ogni caso speciale di unioni per una data opera, ammettiamo ch' esista una legge necessaria e generale di *ordine morale*, cioè un diritto e dovere naturale fra gli uomini a vivere in perpetua comunanza; oppure se, negando o non ponendo a calcolo una tal legge, noi pretendiamo nonostante di determinare regole di *giustizia comune*, cioè doveri e diritti fra gli uomini nei casi figurati nel problema.

§ 249. *Supposizioni di* fatto *racchiuse nella prima circostanza del problema. Loro diversa influenza pei risultati di* diritto.

Tutto questo non basta ancora per agevolare la soluzione del problema suddetto. Egli è d' uopo premettere tutte quelle supposizioni possibili che sono racchiuse nello stesso, le quali possono far variare i risultati di *diritto*.

1.° Supponiamo che l'*intento* stabilito sia posto dalla natura come mezzo necessario alla naturale felicità dell' essere umano. In tal caso è manifesto che per ciò stesso si suppone tale esser l' *ordine reale di fatto* stabilito dalla natura, che l' uomo non possa viver pago senza averlo ottenuto.

2.° Supponiamo ancora, che per ottenere questo *intento* sia necessaria l'*unione*. In tal caso è fuori di dubbio ch'essa dalla natura medesima delle cose sarebbe stata resa mezzo necessario a conseguire l'*intento;* e però che l'*ordine di fatto* della natura umana è veramente costituito in modo d' abbisognare per questo scopo dell'*unione*, e ch' essa è per sè efficace a produrre il dato effetto. Allora l' importanza dell' effetto finale si connette con quella dell' *unione*, ed anzi forma il motivo e l'importanza dell'*unione* medesima. La forza quindi imperiosa del *dovere* e del *diritto*, propria dell' *intento*, si estende anche all'*unione* in una maniera così irrefragabile, come sull' *intento* medesimo.

Ma tosto che si suppongono queste cose per alcuni uomini, si possono (altro non constando) supporre in una vista universale e perpetua per tutti, sì perchè quello che in fatto di cose naturali dicesi di un essere umano, si può verificare in questo aspetto di tutti; e sì perchè la costituzione fisica delle umane facoltà non si suppone cangiare come i vestiti da scena, ma si figura costantemente la medesima in tutta la specie degli uomini. Per altro, volendo contemplare l' uomo necessitato a vivere in unione per un dato oggetto speciale, e libero da tale necessità per altri oggetti, e volendo noi ad un tempo stesso ridurre le cose di diritto a sommo rigor logico, abbiamo aggiunta la terza ricerca per preparare la soluzione del problema colla massima possibile chiarezza.

Sotto un altro aspetto si potrebbe riguardare la prima circostanza di *fatto* del problema. Si potrebbe figurare che l'*intento*, il quale cercasi di ottenere coll' *unione*, si possa anche effettuare senza di lei; non altrimenti che nel caso di due uomini robusti, i quali si uniscono per portare una canna, cui anche senza unirsi ognuno portar potrebbe da sè solo. Si potrebbe dunque verificare che l'opera da compiere fosse necessaria per natura sua al benessere umano, ma non portasse seco la necessità dell' *unione* medesima. In tal caso ecco rotta ogni connessione necessaria di *mezzo* e di *fine*, ed ecco in fatto variato lo stato di diritto delle cose.

Si potrebbe inoltre verificare che l' impresa da compiersi richiedesse necessariamente l'*unione*, ma che per sè medesima non fosse necessaria alla naturale felicità dell' uomo. È manifesto che potrebbe far senza dell'*unione*, e però non sarebbe oggetto di *dovere* e di *diritto*. Si può, per esempio, supporre che il capovolgere un grosso macigno posto in un deserto per semplice sollazzo esiga l' unione di più uomini; ma tale fatica è necessaria alla loro naturale felicità? In questo caso pertanto, quantunque l'*unione* sia mezzo necessario a produrre quest'effetto, non produrrebbe effetto alcuno di vero *dovere morale* e *diritto naturale*, nel senso comunemente inteso; ma un dovere generico di *puro fatto* (§ 117 e 118), simile a quello di un suonatore, il quale per eseguire una data sinfonia è obbligato ad uniformarsi al significato delle note che ha avanti di sè.

Ecco una serie di supposizioni possibili racchiuse nella prima circostanza di *fatto* del proposto problema, esprimente in genere *un'opera da compiersi in comune da più uomini*. Tutte sono decisive per una soluzione di diritto, come si è veduto, e niuna di loro riesce puramente speculativa; ma ognuna è assolutamente pratica, come viene pur troppo dimostrato dalla storia delle civili società.

§ 250. *Ipotesi analoghe alla seconda circostanza di* fatto *del problema. Scelta di quella che si deve esaminare.*

Passiamo alla seconda circostanza di *fatto* supposta nel problema. Essa esprime = posizioni diverse necessarie, nelle quali alcuni membri dell' *unione* si possono trovare. = Ora io chieggo non quali sieno queste posizioni, ma di quali posizioni necessarie sia d'uopo tener conto in questo problema per giugnere alla ricercata soluzione di diritto.

Qualunque esse sieno, si suppongono necessarie. Ma in varii modi e relazioni possono essere necessarie.

Primieramente si può supporre una posizione necessaria, la quale non richiegga dalla parte dell'uomo la pratica di alcun atto libero di lui. In questo caso sarebbe opera perduta l'esaminarla, per trarne *regole di condotta* analoghe alla *giustizia comune*, nell'ipotesi di un'opera da compiersi da più uomini. Queste dunque non possono entrare nella considerazione del nostro problema.

In secondo luogo può esistere una posizione necessaria, ed interessante la felicità dell'individuo, la quale richiegga da lui la pratica di certi atti; ma che nel tempo medesimo lasci all'uomo il modo di operare senza collisione nella comune impresa. È chiaro che non collidendone o non contrastandone l'esecuzione, essa è come se non esistesse. Se diffatti l'interesse particolare non viene in conflitto coll'interesse e colle operazioni dell'impresa comune, manca ogni fondamento per istabilire in favore di un membro dell'*unione* regola alcuna speciale di diritto in vista di questa posizione singolare. È dunque evidente che nemmen questa può essere oggetto di ricerca nel presente problema. Così, per esempio, dopo il mangiare e il dormire, ed in tempo assolutamente libero, si tratta di fare in compagnia di altri un'opera d'altronde lecita. In questo caso egli è palese che il bisogno ed il dovere naturale del nutrimento e del sonno non può far contrasto coll'opera comune; e però non può indurre rapporti singolari di diritto, per conciliare le regole di giustizia dell'opera comune con quelle del dovere particolare dell'alimento e del sonno.

In ultimo luogo si può verificare un tale concorso di circostanze di *fatto*, per cui l'uomo debba operare per sè medesimo, nè possa ad un tempo stesso coadiuvare all'opera comune senza l'attuale proprio detrimento. Alla mia casa si è appiccato il fuoco nel momento che il nemico si trova alle mura della mia patria, la quale invoca il mio soccorso. Il salvare la mia casa importa la mia presenza e l'opera mia personale; la salute della mia patria dall'altra parte mi chiama nel punto stesso alle mura. Ecco un caso di conflitto, ed ecco in generale di quali posizioni più o meno necessarie parlisi nel proposto quesito.

§ 251. *Aspetto preciso del caso. Quistione di diritto. Come debba essere trattata per soddisfare alle viste di questo scritto.*

Raccogliendo pertanto in uno le condizioni di *fatto* che interessar possono la *comune giustizia* ed il *dovere morale* in genere in qualunque opera da eseguirsi da più uomini uniti, e tralasciando quelle che non fanno al proposito, ecco le circostanze di *fatto* cui ci è d'uopo esaminare. = Un fine interessante la felicità di più uomini, ad ottenere il

quale è necessaria l' opera loro comune; ed una posizione necessaria ed importante di uno o più membri dell'*unione*, in cui le cose sieno così disposte, che volendo servire all'intento comune debbano tralasciare l'opera richiesta dal particolare interesse; e viceversa volendo servire al particolare vantaggio, sieno costretti a tralasciare l'opera comune. = Presentato in questa maniera il caso, ci rimane agevole di porre ancora la quistione di diritto ridotta a' suoi minimi termini. = Quali sono i principii di diritto, e quali per conseguenza le regole che ne nascono, per dirigere colla *comune giustizia* gli uomini operanti in comune per un oggetto a tutti interessante in tutti quei casi ne' quali il loro privato attuale giusto interesse può far concorrenza o contrasto con ciò che operar debbono in comune. =

Ogni lettore vede che la presente quistione vien qui proposta in mira all'*ordine universale di ragione*, facendo astrazione dallo stato delle civili società e da ogni altra posizione speciale, a fine di scoprire risultati di *comune giustizia* nel commercio scambievole fra uomo e uomo. Importa dunque il discuterla in due ipotesi contrarie e generali: cioè nell'ipotesi, che l'uomo individuo per naturale sua costituzione basti a sè medesimo; e nell'altra, che per conseguire quella porzione di benessere che a lui fu concessa dalla natura, e per compiere il destino della sua medesima costituzione, abbisogni assolutamente dell'ajuto de' suoi simili. Si troverà a suo luogo che questo doppio esame diviene importantissimo.

§ 252. *Esame della quistione, nell' ipotesi che l'uomo individuo possa bastare a sè medesimo. Doveri reciproci di questo stato.*

Supponiamo che l'uomo individuo, a guisa di un leone o di un orso, possa generalmente bastare a sè medesimo. Egli dunque non abbisognerà dell'opera dell'altr' uomo per compiere il destino a cui la natura lo chiama e lo conduce per mezzo degl'impulsi del piacere e del dolore. Egli pertanto generalmente otterrà da sè solo quel benessere che è proporzionato alla forza delle sue naturali facoltà; egli sortito dall'infanzia, senza l'ajuto de' suoi simili, svilupperà queste facoltà fino al punto che i suoi poteri, spinti incessantemente dai bisogni proprii della sua costituzione, giungano all'equilibrio dell'invincibile necessità del grande ordine dell' universo.

In questo caso adunque per adempiere ai rapporti della *giustizia comune* basterà ch'egli non rechi nocumento al suo simile. Non esisteranno dunque, nè potranno per legge di natura esistere, se non che reci-

proci doveri e diritti rigorosamente negativi. Non si potrà dunque verificare principio alcuno generale di ragione, per cui egli sia moralmente obbligato a conferire e mantenere in commercio co' suoi simili la propria libertà, se non nel caso di procreare la prole. La *natura* colla voce della *necessità* e coll'*ordine reale* delle cose da lei fabbricate non direbbe mai agli uomini = Unitevi per essere ragionevoli, per soddisfare ai vostri bisogni, per secondare l'andamento irresistibile dell'ordine mio universale. = Non direbbe mai all'individuo = Cerca l'altrui ajuto, perchè necessario a te stesso; fa quello che può essere utile agli altri per procurare il tuo particolare vantaggio. = Ma direbbe unicamente = Guárdati dal nuocere altrui, sì perchè io voglio il bene d'ognuno, come perchè non venga nociuto a te stesso. =

§ 253. *In questo stato manca ogni principio universale di ragione per rendere obbliganti le convenzioni ad operare in comune con qualche proprio danno.*

Perlochè se l'uomo fosse costituito in modo da bastare a sè medesimo, si potrebbe certamente figurare tra' suoi simili qualche unione arbitraria per compiere qualche impresa; ma mancherebbe ogni fondamento generale e necessario, onde indurre un principio universale di ragione moralmente obbligante a conservare i vincoli convenzionali, ad operare in comune, specialmente col sacrifizio d'un proprio attuale interesse. Non v' ha obbligazione morale dove non àvvi necessità di operare qualche cosa in vista della propria felicità (§ 150). In questa ipotesi l'uomo non abbisogna in generale dell'unione del suo simile per ottenere il proprio naturale benessere. Dunque l'unione qui non sarebbe generalmente necessaria a questo intento. Dunque lo stato d'unione non potrebbe nell'ordine generale della natura costituire oggetto di morale obbligazione. Dunque per ciò stesso non potrebbe partorire diritto (§ 178 al 184). Dunque tutta la serie delle cose necessarie a mantenere quest'unione non potrebb'essere cosa di vero diritto.

Nel caso adunque che gli uomini formassero una società, essa per generale natural legge sarebbe una cosa di *puro fatto* e meramente *arbitraria*. Essa per conseguenza non inchiuderebbe sorgente alcuna di vero diritto naturale e generale (1). È superfluo avvertire, ch'essa non du-

---

(1) Nel primo Capo del *Contratto sociale* di Rousseau io leggo il seguente passo: *L'ordre social est un droit sacré, qui sert de base à tous les autres. Cependant ce droit ne vient point de la nature; il est donc fondé sur des conventions*. Mi sia permesso qui, con tutto il rispetto ch'io debbo alla memoria del patriottismo e della moralità di quel grand'uomo, di fare alcune brevi osservazioni. Un diritto che non viene dalla natura non può es-

rerebbe che a misura del capriccio passaggiero comune a tutte le cose che si fanno per un interesse non permanente. S'egli è vero che l'uomo non ha in pugno la tazza di Pandora, se non può creare i beni e i mali a suo arbitrio; egli è pur evidente che la durata dell'interesse non dipende dalla volontà dell'uomo individuo, e che però nascendo in una unione non fondata su d'un vivo e permanente bisogno posizioni di conflitto fra i membri, essa verrebbe sciolta, o forse non si coalizzerebbe giammai.

§ 254. *Continuazione. Analisi della forza delle promesse in questo stato. Obbiezioni. Risposte.*

Ma atteniamoci alle disquisizioni di diritto. Ponete (alcuno mi dirà) che una unione d'individui bastanti a sè stessi formino una convenzione di eseguire una tal cosa. La parola data, la fede dei patti convenuti non debbono obbligare i particolari a mantenere quello che promisero?

Prima di rispondere direttamente a questa troppo vaga domanda mi sieno concesse alcune osservazioni. L'oggetto di questa convenzione qual è? Se fosse quello di più uomini ad assassinare un terzo, obbligherebbe essa forse? No, mi rispondete, perchè a niuno è lecito nuocere, senza una evidente necessità, al suo simile. Convien dunque togliere dalla ricerca tutti gli atti ingiusti ed offensivi al terzo; e rendendo generale la tesi, convien togliere tutti gli atti ingiusti, e che violano i rapporti di natura. Così sarebbe nulla, e perciò non obbligatoria, la convenzione di andare ad annegarsi. Orsù dunque, voi vedete che non è l'atto della convenzione, o la promessa considerata in astratto, che può obbligare; ma ricercasi inoltre la bontà o la giustizia naturale dell'oggetto.

---

sere mai un diritto (§ 186 e 187). Le convenzioni non possono in generale produrre mai nè obbligazione morale, nè vero diritto fra gli uomini, se non sono appoggiate sopra un fondamento primitivo di obbligazione morale di natura; e però ogni atto convenzionale veramente obbligante ha in ultima analisi per principio un morale dovere essenzialmente naturale. Se per avventura Rousseau avesse in vista la formazione delle società derivative (§ 169), e che il suo ragionamento significasse, che essendo esse opera dell'uomo, l'ordine loro non deriva punto dalla natura, si potrebbe a lui rispondere: o voi concedete che lo stato sociale sia necessario al destino ed al benessere della specie umana, o no. Se lo concedete *necessario*, dunque il fatto dell'uomo non è che una *esecuzione* di un ordine naturale, un *dovere*. Il diritto di socialità deriva dunque dalla natura, come quello di mangiare una carne, la quale dalla natura non viene fatta cuocere. Se poi non lo volete *necessario*, dunque non può somministrare alcun fondamento di vero diritto e di dovere, non può essere mai diritto, non può servire di *base a tutti gli altri diritti*, come voi dite. All'opposto, s'egli è base di tutti gli altri, e non deriva dalla natura, ne risulta che tutto il vostro *Contratto sociale* è simile al colosso di Daniele, che poggiando su piedi di creta viene rovesciato da un sassolino che rotola dalla montagna. Dico poco: egli poggia interamente sul vôto.

Ma dall'altra parte questi uomini vengono imaginati bastare a sè medesimi: dunque l'oggetto non potrebb' essere d'una vera comune necessità per la loro conservazione, o benessere naturale. Si ridurrebbe dunque ad una cosa puramente arbitraria e lecita, da ottenersi coll' opera comune, simile all'accordo d'una ricreazione o d'un passeggio ad un dato giardino. Ora fissato quest' oggetto, e non deviando dai termini della ricerca, come mi dimostrerete voi che nel caso d'un mio personale interesse, il quale vi si opponga in uno stato in cui non ho bisogno di rimanere unito co' miei simili per un principio generale di diritto, sia moralmente obbligato a mantenere la data parola? Che cosa significa *essere moralmente obbligato?* Dovrò io ripeterlo le cento volte? Significa, che per il mio meglio sono necessitato a fare o ad omettere una data cosa. Ma se io non ho veramente bisogno dell'altrui unione, non ho dunque veramente bisogno di quello che dall' unione mi può in una guisa anche lecita derivare. Dunque ciò equivale alla proposizione, che non sono necessitato a curarmi dell'opera e delle produzioni di questa unione. Dunque, a fronte di un mio reale interesse, io non posso trovare che torni assolutamente meglio sacrificare quello che esige il mio privato bene a quello che colla unione me ne potrebbe risultare. Dunque io non potrei mai essere moralmente obbligato a fare un tale sacrifizio. O convien dunque distruggere ogni definizione di *obbligazione* e di *dovere*, e togliere ogni idea di *giustizia comune*, e però negare che l' uomo tenda essenzialmente al proprio benessere, e che ancora contro questa tendenza possa essere dal suo simile costretto ad agire a capriccio altrui; o converrà concedermi, che nell' ipotesi dell'uomo solitario bastante a sè stesso non esiste alcun principio di ragione universale che obblighi gl' individui ad operare in conseguenza di un atto convenzionale o espresso o tacito a favore di un suo simile, anche se trattisi d'una cosa lecita in conflitto di un suo pressante bisogno reale privato.

§ 255. *Estensione generale della precedente massima anche nei casi in cui non siavi conflitto d' interesse.*

Ma fuori del caso di questa concorrenza di due interessi, v' ha egli alcun principio universale tratto dai rapporti naturali, che obbligar possa due uomini, bastanti per loro natura a sè medesimi, a soddisfare a pure convenzioni lecite, in cui si tratti di far gratuitamente qualche cosa a reciproco o a particolare vantaggio d'una delle parti?

Questa ricerca è qui fuori di luogo. Peraltro dai principii premessi è facile dedurre, che fra due esseri sensibili bastanti a sè stessi non esiste

principio alcuno generale che induca questa morale obbligazione, e correspettivamente attribuisca un perfetto diritto, cioè una podestà coattiva, ad uno sopra dell' altro per effettuare un tal genere di convenzioni; ma che tutto ciò si risolve sopra di un titolo puramente facoltativo delle parti contraenti, in maniera che tali convenzioni racchiudono sempre una condizione potestativa. L' uguaglianza e l' indipendenza non producono altro che il dovere negativo a non nuocersi scambievolmente. Nelle convenzioni, dove si violasse l' uguaglianza non osservando, concedo che si dà vera obbligazione; negli altri casi la nego assolutamente. La circostanza di non abbisognare l'uno dell'altro non lascia travedere la necessità di utilità ad operare in comune; e però non somministra nè occasione nè vita ad obbligazione alcuna veramente morale. Le persone dunque costituite in questo stato dovranno coi favori e cogli ufficii scambievoli cattivarsi e coltivare l' affezione libera scambievole per impegnarsi ad agire in compagnia. Ciò vale assai meglio che il diritto di una convenzione, la quale, sotto il colore di un preteso vincolo della fede data, serva ad autorizzare la sola forza atta il più delle volte a prolungare condizioni onerose.

Ma tosto che promettete di fare una data cosa lecita, non legate voi forse la vostra libertà ad altri per l' adempimento di lei? Non è egli necessario che voi concorriate con loro ad operare per ottenerla? Non recate forse danno al terzo ritirando l'opera vostra, e contravvenendo alla vostra promessa? Ora le leggi dell'*uguaglianza* vietano il nuocere al suo simile. In forza dunque di questi tre motivi si dovrà sempre eseguire una convenzione lecita, in cui si tratti di cosa comune fra due esseri indipendenti e bastanti a sè soli, sebbene l'origine sia puramente facoltativa.

A questo ragionamento rispondo:

1.° Anche l' ozioso, quando promette d' intervenire ad una partita di passatempo lecito, dispone la propria libertà in favore degli altri compagni; ma si proverà perciò che, avendo un grave affare proprio che ne lo distorni, sia moralmente tenuto a mantenere la data parola? o che, mancando anche senza di un tale motivo, i suoi compagni abbiano un vero jus coattivo contro di lui? Se questa pretesa fede fosse per sè sola atta a partorire un effetto di diritto e d' obbligazione morale, ossia se la nuda promessa fosse per sè sola obbligante, anche il sicario che promise di uccidere un uomo sarebbe moralmente obbligato a farlo. A dir breve: non v' ha legame alcuno sulla libertà, dove non àvvi un oggetto per sè obbligante ad operare. Non v'ha remissione di vero diritto, non v'ha dovere correlativo, senza la cagione movente che imponga la morale ne-

cessità di adempiere la convenzione. Produrre il legame contratto invece del *titolo*, egli è un sostituire l'effetto alla causa, egli è un ragionare a rovescio; diciam di più, egli è un supporre quello che è in quistione. Se questo supposto si verifica in certi atti, conviene cercarne il *perchè* nell'oggetto. Dove non esiste un pari oggetto o causa, non può esistere lo stesso o un pari effetto.

2.° È vero che mi è d'uopo concorrere coll'unione, se voglio ottenere l'intento; come mi è d'uopo prendere le strade che conducono ad un giardino, se voglio pervenirvi: ma questa specie di obbligazione è di *puro mezzo* (§ 117-118), e si verifica in tutti gli atti della vita non appartenenti a diritto. Anche il delitto in questo senso ha le sue obbligazioni e i suoi doveri. Il punto di quistione si è di dimostrarmi una vera morale necessità a volere una cosa. Ora la ragione sola d'una generica convenienza di un atto con un fine non induce questa morale e finale necessità. Manca dunque ogni fondamento di *dovere* e di *diritto*.

3.° Il solo riflesso del danno che deriva ad altrui col ritirare la mia opera, è inconcludente. Se questo solo bastasse, non sarebbe mai lecito tralasciare un atto puramente facoltativo, che reca vantaggio ad un terzo; il che pure spessissimo avviene fin anche nelle civili società. Così un passaggiere che senza obbligo cura malati in un paese in cui v'ha bisogno di un medico, un uomo che fa limosina in un altro, non potrebbero mai partire dal luogo dove si trovano, per la ragione che la loro partenza toglie il bene che ivi fanno. L'uguaglianza vieta di recar nocumento, per cui si violi il diritto del terzo. Qui manca il titolo fondamentale fra uomini fatti per vivere disgiunti; qui ogni loro convenzione è puramente facoltativa, e non ha altra forza che quella degli atti puramente facoltativi. Dunque non induce una formale obbligazione fra le parti; dunque in quella parte che la volesse conservata non produce verun diritto coattivo contro la parte che se ne vuol ritirare. Non v'ha diritto coattivo dove non àvvi un'obbligazione morale corrispettiva in altri relativamente all'atto medesimo sul quale cade il diritto (§ 178 al 184). Lungi pertanto che in questa ipotesi fosse cosa conforme all'uguaglianza obbligare taluno a star legato ad una convenzione di opera comune, sarebbe all'opposto cosa che la violerebbe formalmente. Ecco i risultati della supposizione del commercio fra gli uomini bastanti a sè soli.

§ 256. *Passaggio allo stato sociale.*

Da tutte queste considerazioni risulta pertanto, che non v'ha se non se il *bisogno* insormontabile, perpetuo ed universale di uno stato di so-

cietà; non v'ha se non se il *valore* immenso, incessante ed universale di questo stato, che possa servire di base fondamentale e perpetua all'obbligazione morale di mantenere ogni specie di convenzione lecita, in cui si tratti di operare in comune, specialmente poi se accada di dover sacrificare l'interesse privato in vista del vantaggio derivante dalla comunanza. Quando parlo di un vantaggio, io comprendo sì il negativo, che il positivo; cioè tanto se trattisi di evitare un danno, quanto se si tratti di acquistare un pretto utile. Il problema dunque proposto è interamente di *ragion sociale*, e della *più alta ragion sociale*.

Eccoci pertanto trasportati ad esaminare la nostra quistione, abbandonando l'ipotesi dell'uomo solitario che basti a sè medesimo, ed esaminando invece quella dell'uomo che per natural legge abbisogni di vivere in colleganza cogli altri uomini. Ma in questa parte preliminare al *Diritto pubblico*, ed in cui non ci è lecito sorpassare il punto di vista astratto che abbiamo sott'occhio, noi non potremo ragionare che sopra viste ipotetiche e generali, mentre pure ci è necessario di dar regole solide ed indeclinabili di *diritto*. Tuttavia coi dati già premessi possiamo dire alcuna cosa, senza eccedere le competenze delle viste generali a cui ci dobbiamo attenere.

§ 257. *Esame della quistione, nel caso in cui la posizione non lasciasse luogo a compensare il sacrificio privato.*

In forza della natura delle cose, e dell'indole stessa della obbligazione morale, è evidente che niun sacrificio personale può essere doveroso, se non a fronte di un maggiore o presente o futuro vantaggio, sia positivo, sia negativo, che derivi dalla comunanza (§ 150 e 229). Le ricerche nostre contemplano posizioni necessarie di *fatto*, le quali metter possono in conflitto l'interesse privato col pubblico. Se dunque la posizione del privato fosse tale, che di sua natura non lasciasse luogo a verificare il maggior vantaggio di cui parliamo, risultante dal cooperare allo scopo comune lecito; egli è evidente che sarebbe per giustizia dispensato dal prestarsi all'interesse della comunanza, che da lui viene in tal caso staccata, e riesce come parte divisa, ossia cessa veramente di essere *comunanza di bene*, la sola valutabile in *fatto* ed in *diritto* (§ 150. 216. 249), e sarebbe invece autorizzato a provvedere al suo particolare. Dopo le cose sopra discorse questa proposizione non ha bisogno d'essere dimostrata.

§ 258. *Sì per* fatto *che per* diritto *l'uomo individuo non può agire che in vista della propria maggiore utilità.*

Parlando con rigore filosofico, quando l'uomo coopera al fine comune non opera che in vista del proprio bene. In *pratica* egli non può agire con altro fine; in *diritto* non può mai essere obbligato ad agire con altro reale oggetto. Quindi nel caso figurato, in cui è dispensato dall'operare pel bene dei più, lungi che si violi questa legge, altro non fa che adempierla sotto una forma diversa. Il circolo dell'utilità nell'un caso passa per la società, e giunge all'uomo; nell'altro non passa che fra le mani di lui, o per quelle della sua famiglia.

§ 259. *Come si possa conciliare la proposizione antecedente con la massima nota, che il bene comune è il massimo bene ed il massimo dovere sociale.*

Lascerà per questo il bene comune d'essere il massimo bene ed il massimo dovere? In generale giammai, quando una società sia costituita a dovere. Essa, nell'ipotesi che sia necessaria al genere umano per la felice conservazione richiesta dalla sua natura, racchiude la massima intera dei mezzi, pei quali la vita può riuscir cara all'uomo, ed atta a compiere il destino naturale di essere perfettibile nella successione dei secoli. Se dunque il sistema dei doveri altro non sarà mai che quello dell'amor proprio ben inteso; se l'*ordine morale di giustizia* altro non sarà mai che quello della *massima utilità* derivante dai rapporti necessarii delle cose, in quanto è fatto norma delle azioni degli uomini: è dunque evidente che il dovere di cooperare al bene comune in una società ben costituita sarà il massimo dovere, perchè tale stato racchiude la massima utilità, e perchè senza questa cooperazione comune lo stato sociale non potrebbe produrre simile utilità massima particolare.

§ 260. *Quando venga diminuito o cessi il sopraddetto dovere.*

Ma questo si verifica nell'andamento ordinario della vita di quei corpi morali bene costituiti, come si verifica nello stato di sanità ordinario dei corpi umani. Se però avvenga che la società non sia costituita a dovere, o che alcun membro nelle infinite contingenze si trovi in un inevitabile conflitto, per cui non siavi luogo ad un presente o futuro compenso, è evidente ch'essa non rappresenta più questo massimo bene; e però a proporzione della dissoluzione si va scemando nei privati la forza e l'oggetto del dovere di *socialità*, ed all'opposto il dovere personale esclusivo va prendendo il di sopra. In tutti questi casi adunque sarebbe ti-

rannia il volere che il privato rinunzii al proprio e particolar suo bene a favore di un preteso ben pubblico. Il Governo rassomiglierebbe ad un corsaro barbaresco, che rapisce un uomo dal proprio campo, e lo fa schiavo per condannarlo a lavorare un suo terreno nell'Africa. Traducete il principio della *giustizia comune*, traducete quello della *morale obbligazione pratica*, e ditemi se uno o più uomini possano giammai esigere il sacrifizio della libertà di un loro simile senza aver considerazione, o, peggio, con assoluto detrimento del benessere di lui (§ 150 e 229).

§ 261. *Quale idea convenga formarsi del sacrifizio del bene privato al pubblico in conseguenza delle ragioni antecedenti.*

Allorchè pertanto avviene il caso, in cui giustamente il privato vantaggio attuale possa venire sacrificato al pubblico, egli rassomiglia a quello di un buon padre di famiglia, il quale con economia fa macinare il suo grano, e toglie alcuna cosa del pane che dà alla propria famiglia per salvare la semente dell'anno venturo, affinchè non provi gli orrori della fame. In breve = egli è un sacrifizio d'un reale ma minor bisogno degl' individui particolari, che per necessità vien fatto ad un loro maggior bisogno. = Questa operazione pertanto non esce veramente dall' individuo, ma si comincia e consuma in lui solo.

Questa è l'unica idea che le leggi sacrosante ed eterne della natura ci svelano d'ogni giusto sacrifizio del bene privato a quello del pubblico. In ultima analisi dunque mai e poi mai può avvenire che, salva la giustizia, si possa effettuare il caso in cui il bene privato si possa *realmente* immolare al pubblico, perchè l'interesse personale *debba cedere* nel volgare significato al pubblico. All'opposto questo caso non si può verificare che per la sola ragione e causa, in cui sia di maggiore interesse privato che il bene dell' individuo, derivante dai rapporti pubblici, venga preferito a quello che deriva dai rapporti puramente privati.

§ 262. *Del caso di assoluta necessità.*

Si possono colla fantasia figurare straordinarie combinazioni, nelle quali una necessità inevitabile faccia nascere un tale conflitto, per cui in fatto la conservazione del bene di uno o di pochi sia incompatibile con quella di molti, come nel caso di due naufraganti che hanno una sola tavola a cui raccomandare la loro vita. Ma in primo luogo questi casi sono puramente ipotetici ed accidentali, nè cadono sotto le disposizioni ordinarie del *diritto;* dall'altra parte poi se l'uno *cede* all'altro, ciò non avviene per effetto di *dovere*, ma per una irresistibile necessità di

difesa, la quale non può essere riprensibile per il contrasto di due diritti uguali, che (a guisa di due corpi d'ugual massa e velocità, che si urtano in senso contrario, ed equilibrano la loro forza) distruggonsi scambievolmente. In breve, questo caso è fuori di quistione. In questa si cerca se per diritto l'uno *debba cedere* all'altro. Qui per lo contrario nasce il conflitto lecito appunto perchè l'uno non deve per diritto cedere all'altro.

§ 263. *Risultati dell'esame della proposta quistione. Regole universali.*

Sieno dunque teoremi eterni ed inviolabili i seguenti:

1.° = Nelle società civili, in qualunque ramo di amministrazione, non può avvenire giammai che il bene privato debba realmente e con giustizia cedere al pubblico. =

2.° = Ogni preteso giusto sacrifizio del bene privato al pubblico altro non è, nè può essere, che il posporre per necessità un minore bisogno degl'individui, sui quali cade il sacrifizio, ad un loro maggiore bisogno, per cui soddisfare sono necesssarii i rapporti pubblici. =

3.° = Ogniqualvolta per una vera necessità non si verifichi una posizione tale, per cui si debba anteporre il bene personale derivante dalla comunanza, al bene personale derivante dai puri rapporti privati; oppure che la necessaria posizione delle cose sia tale, che non lasci luogo al maggiore vantaggio derivante dai rapporti pubblici, mentre che perder si dovrebbe il privato vantaggio; niuna società, niuna autorità umana può aver diritto a costringere un privato ad operare pei pubblici rapporti con offesa del proprio bene, risultante dai rapporti puramente privati; ma dovrà rispettare e proteggere la libertà di lui ad agire giusta le esigenze del suo privato vantaggio. =

4.° = In qualunque caso, in cui una necessità veramente comune renda ad una società indispensabile di vincolare o d'impiegare più specialmente la libertà d'un privato, o di prevalersi di qualche possesso di lui, sarà dovere del pubblico di compensarlo d'ogni possibile interesse nell'atto ch'egli al pari degli altri, e colle regole della *giustizia distributiva,* dovrà sottostare al peso comune, o partecipare del comune vantaggio come membro della comunanza (§ 228). =

ARTICOLO III.

Osservazioni e conseguenze dei due antecedenti articoli.

§ 264. *Elementi contemplati nei due articoli antecedenti.*

Ritenete questi teoremi, e paragonateli colla nozione della *comune giustizia*, e voi troverete ch'essi non sono che il medesimo principio immutabile esposto sotto diverse forme, le quali egli contrae a norma delle diverse circostanze. *Necessità*, *utilità*, *eguaglianza di diritto*, sono i soli elementi che sotto varie forme perpetuamente compongono i principii e le conseguenze.

Qualunque comunanza altro non è diffatti che una unione d'uomini singolari di diverso ingegno, di diverse forze, di diversa industria, e variamente collocati dalla fortuna. Nulla dunque di più reale trovar si può, che questi uomini, le loro azioni, le produzioni loro, la terra che li sostiene, gli esseri che li circondano.

§ 265. *Impero della necessità.*

Se questi uomini sono limitati, dunque sono soggetti a quelle leggi che le forze e le azioni della loro costituzione e degli esseri coesistenti producono in una maniera irreformabile dalla potenza umana. Ecco l'impero della *necessità*, tanto per rendere impossibili certi atti loro, o l'effetto di certi loro atti, quanto per rendere possibile l'effetto di certi altri solamente col tenere certe vie e certe maniere.

§ 266. *Impero dell' utilità.*

Se questi esseri limitati sono sensibili, e se debbono agire non con violenza meccanica, ma con ispontaneo impulso, ecco l'impero dell'*utilità* combinato con quello della *necessità* di accomodare l'esercizio della libertà loro non tanto al congegno, dirò così, del grande ordine dell'universo, quanto alle leggi irresistibili dell' amore della propria felicità. E siccome è metafisicamente impossibile che l'uomo rinunzii alla propria personalità, ossia che cessi di essere quel medesimo ch'egli è; così è del pari impossibile che possa agire spontaneamente con altra volontà che colla propria, con altri motivi che con quelli che agiscono su questa volontà, con altro impulso che con quello della propria utilità.

§ 267. *Impero dell' uguaglianza.*

Se questi esseri limitati, sensibili, operanti sotto l'impero della necessità sì dell' ordine esterno dell' universo, che dell' ordine interno dell' amor proprio, sono simili; egli è evidente che in qualunque caso, in cui liberamente operino o soli o in comune, non potranno mai per natura godere eccezioni o privilegi contro a quello che fu imposto a tutti; e per conseguenza qualunque loro comune operazione altro non potrà nè dovrà essere, che un lavoro nel quale ognuno travaglierà in compagnia per propria utilità anche allora quando apparirà farlo in favore altrui. Ma in fatto può avvenire che la forza soperchiante dei loro simili non lasci ad ognuno la facoltà di spiegare interamente la libertà di questo potere, e quindi mercè l' energia degli stessi principii si faccia nascere una *necessità fattizia*, la quale partorisce mostruosità morali, come ne accadono delle fisiche. Ma se ognuno di questi esseri simili eredita nel suo nascere il diritto di *proprietà personale inviolabile;* se questi esseri simili non hanno nè aver possono alcun impero naturale gli uni sugli altri; sono dunque per natura scambievolmente liberi e indipendenti.

§ 268. *Quale idea convenga formarsi della dipendenza sociale.*

È dunque manifesto che il vincolo che gli unisce altro non può essere se non quello della *necessità* e dell'*interesse personale.* Dunque in tutti i rapporti pubblici gli uomini non servendo che alle sole leggi di questi due principii, non servono veramente ad altri loro simili, ma solo all'ordine naturale ed a sè medesimi. Fuori di questo punto di vista non esiste più fondamento reale e giustificato, non si trova più alcuna salvaguardia della pubblica libertà. Senza l'intervento perpetuo di questi due elementi manca ogni criterio di *giustizia comune naturale.* Mancando essi, figurate pure convenzioni sociali di Governo fatte con impulso spontaneo ed ordinate coll'uguaglianza: sarà sempre vero che ivi l'uomo servirà continuamente all' uomo, perchè non v' era una reale necessità naturale di contrarre un tale stato. Ivi la generazione che succede non trova alcun titolo di ragione, ossia alcuna obbligazione morale, non dico a soffrire questi vincoli, ma nemmeno a stare unita in nessuna maniera. Ivi la forma dell' amministrazione è arbitraria, perchè non è tratta dai rapporti reali delle cose. All' opposto nel mio sistema trovasi un principio esterno di natura, che a guisa del modulo Lesbio non adatta i corpi a sè, ma sè stesso accomoda ai corpi; un principio fecondo, moltiforme,

eterno, per cui si provvede meglio al destino del genere umano, che con sognati contratti, confusi di aspetto, precarii di fondamento, mancanti di vigore, contraddittorii nei principii, e che, non altro lasciando travedere che una misura astratta d'uguaglianza, non somministrano alcuna traccia per disegnare qualche regola pratica di condotta, alcun principio fecondo di provvidenza per dirigere con sicurezza ed unità le infinite e variate posizioni delle società civili. Dopo avermi detto che il tal albero debb'essere pareggiato all'altro, che so io per coltivare ognuno in guisa da ottenere la maggiore prosperità delle piante? Richiamate ora i teoremi sovra esposti: sono essi vasti e fecondi, o no? Ma che altro esprimono essi mai, se non se questa gran legge = Che l'uomo, operando in comune e per utilità comune, non può essere costretto a servire fuorchè ai rapporti necessarii della natura e della massima propria utilità? Che sotto qualunque pretesto egli non può mai da veruna umana autorità essere costretto ad agire in altra maniera, senza una violazione manifesta dei più sacri principii di giustizia comune? Che la scienza della cosa pubblica, al pari della fisica, non ha nulla di arbitrario nelle sue operazioni; ma deve studiare il sistema reale del meccanismo del mondo morale, fondato ed atteggiato dall'ordine fisico, come il meccanico studia le leggi dell'attrazione e della projezione nel dirigere masse inanimate? Che finalmente deve produrre il massimo di bene col massimo risparmio di libertà, e che le leggi di questa economia sono determinate dall'andamento necessario delle cose? =

§ 269. *Assurdi e mali derivanti da opinioni diverse, e da un Governo in cui non si verifichi il fatto antecedente.*

Ecco il solo spirito, ecco le sole intenzioni, colle quali è lecito di agire in società, governare la società, e trar profitto dalla società. Invano tutta l'onnipotenza dei Capi dei popoli tenta di declinare da questa lezione. A misura che si scostano da lei, gli Stati diventano corrotti, deboli, infelici. Invano tutte le penne vendute all'adulazione o all'interesse delle parti tentano di avviluppare con tenebrosi sofismi l'aspetto della verità: i loro sforzi non sono che spuma di un'onda impotente contro uno scoglio maestoso. Di là la natura lancia contro i medesimi gli anatemi di empii, di malevoli, di forsennati. Il loro assalto non serve che di un rimbalzo terribile, il quale li caccia inesorabilmente fra gli assassini e gli schiavi. No, fra i dogmi della giustizia comune e l'assurdo diritto del più forte, fra le emanazioni della necessità e dell'uguaglianza di diritto, e quelle delle frodi, delle violenze e dell'eccidio del genere umano,

non v'ha mezzo ragionevole. In nome della verità io sfido tutti codesti esseri comprati e degenerati a produrmi un solo loro argomento, il quale in ultima analisi non significhi = Fa agli altri quello che non vorresti fosse fatto a te; esigi dagli altri tutto quello che è utile per te, senza fare cosa alcuna, o il meno che tu puoi per essi. = In nome della natura sfido la potenza arbitraria, cinta dall'apparecchio delle armi e delle catene, a produrmi un solo suo comando, il quale in ultima analisi non esprima = Tagliate l'albero per avere il frutto; popolate i sepolcri per avere potenza. = Ma l'oracolo inevitabile della natura risponde = Tagliato l'albero, tu morirai di fame; popolati i sepolcri, tu sarai vittima della conquista, o schiavo delle minacce del più forte e del più moderato. = Non sono queste osservazioni speculative; ma sono fatti autentici, luminosi, e perpetuamente proclamati dall'esperienza di tutti i luoghi e di tutti i secoli, dei quali il genere umano ha serbato memoria. Io non mi stancherò mai di ripetere all'opportunità questa gran lezione, e di avvalorarla a suo tempo con tutti i documenti autentici di fatto e di ragione, atti a farne sentire la forza e la universalità.

§ 270. *Necessità di avere la teoria unita del valore assoluto e relativo degli elementi attivi della società. Come debba essere estesa.*

Se lo studio dei risultati, che riguardano in generale l'ordine morale degli uomini operanti in comune in uno stato di associazione necessaria al loro benessere, ci spinge a queste osservazioni, noi sentiamo ad un tempo stesso che ci disvela la necessità assoluta di studiare un altro oggetto, del quale fino a qui niuno si è mai occupato di proposito e colla dovuta estensione. Questa è la = teoria dell'importanza reale, sì assoluta che paragonata, degli elementi tutti delle società in relazione alla più felice loro conservazione, accoppiata al più rapido e completo perfezionamento ridotto a corpo speciale ed individuo di dottrina. = Ed in vero, come si potrà mai da un legislatore, da un magistrato supremo, in vista del fine ultimo a cui debbono tendere necessariamente tutte le operazioni pubbliche sociali, preferire un bene maggiore ad uno minore, scegliere un male minore a fronte d'uno maggiore, assegnare maggiore o minore considerazione, distribuire un maggiore o minor premio, come esigono le leggi della giustizia comune, se non si conosce veramente l'importanza reale, sia assoluta, sia comparativa, delle azioni, delle persone, degl'impieghi, dei possessi, dell'influenza, in una parola, delle cose tutte che operano in società, e possono giovare o nuocere all'intento necessario di essa? E se dall'altra parte il loro *effetto reale* non deriva da una

fallace opinione, ma bensì dai soli rapporti reali delle cose; egli è evidente che, senza violare la verità e la giustizia comune, non si potrebbe valutare la loro importanza dalla stima esclusiva e smodata che ogni uomo ed ogni classe attribuisce al genere delle sue occupazioni: ma è necessario ricavarla dallo *stato reale* delle cose in una vista sistematica, in cui si prenda in considerazione tutta la macchina sociale, e si abbia in mira l'effetto finale che è d'uopo produrre. Egli è dunque manifesto che qui si tratta d'una scienza di *fatto* simile a quella dell'Anatomia e Fisiologia; si tratta d'una vera storia naturale, che serve di norma all'opinione pubblica dei legislatori ed amministratori dei popoli; cioè a determinare la misura assoluta e paragonata del valore reale delle membra, delle fibre, dei vasi di questi corpi morali, che appellansi *società civili*, in relazione allo stato della loro maggiore prosperità. Ognuno sente che ciò non è possibile ad eseguirsi senza un'esatta anatomia delle parti del corpo sociale, senza rilevare le funzioni di ciascheduna parte in relazione all'effetto finale da prodursi, ed in ragione composta della sua azione e reazione inevitabile con tutte le altre parti del corpo morale della società. La sana logica pertanto richiede un corso di ricerche, in cui non si adducano che fatti senza prevenzione di alcun sistema, non si traggano che illazioni entro la competenza rigorosa di questi fatti, e che alla fine si ottenga un corpo proprio ed unito di *Fisiologia politica* ad uso delle legislazioni e dei Governi.

§ 271. *Inconvenienti che nascono dall' ignoranza di questa scienza.*

Senza la notizia dei veri risultati di questa scienza egli è impossibile che alcun legislatore, alcun supremo magistrato possa operare con sicurezza, giustizia e buon successo. Senza la guida di questa scienza egli è un empirico, che ad occhi chiusi ed a caso forma piani, amministra rimedii, i quali, spesso rifiutati dalla natura, lo avvertono della sua ignoranza coi disastrosi inconvenienti e colle difficoltà insormontabili che da ogni parte insorgono contro di lui. La voce della giustizia richiama invano a favore dell'umanità lesa; egli, sia che prosegua per ostinazione, sia che desista per impotenza, viola sempre l'ordine reale delle cose: e se con nuovi tentativi politici, intrapresi pure senza la cognizione di cui parlo, si studii di rimediare al disordine, egli si getta in nuovi precipizii; talchè i popoli sono costretti a subire quel lungo e variato sperimento di sciagure, che un Governo di ottime intenzioni, ma poco illuminato, partorisce nel giungere a qualche cosa di ragionevole dopo aver esauriti tutti i falli immaginabili.

§ 272. *Quale veduta conviene perpetuamente associare a questa scienza.*

Nella teoria di *fatto*, di cui parlo, gravissimo e perniciosissimo fallo sarebbe il riguardare le società umane solamente a guisa di macchine artificiali, in cui tutto esista e si faccia sempre in un modo solo. Egli è mestieri per lo contrario studiarle come corpi animati, nei quali al variare degli anni succede un graduale sviluppamento ed accrescimento accompagnato da sempre nuove varietà. In breve, questa specie di *Fisiologia politica*, per essere conforme alla verità, per riuscire di lume alle leggi ed agli affari pubblici, per non violare i dettami della necessità, della giustizia, del benessere, deve essere intimamente accoppiata colla cognizione dello sviluppamento morale delle nazioni, e degli effetti sociali che ne procedono. Nell'atto in cui crescono le popolazioni, i lumi, le invenzioni utili; nell'atto in cui moltiplicansi gl'interessi e i rapporti, si dividono e suddividono le classi; nel mentre che i mezzi di godimento e di perfezione si estendono: si va alterando sotto la mano il sistema reale degli elementi attivi dell'organizzazione sociale; ed è quindi indispensabile tener conto di tutte queste vicende, per non traviare nell'assegnare alle cose il loro giusto valore, e quella influenza che ha sullo scopo della cosa pubblica. Ecco la prima base della *morale pubblica* (§ 115 e 148) dei Direttori dei Governi della terra.

§ 273. *Osservazioni sul principio della necessità reale nel conflitto dei diversi interessi interni della società.*

Por mente alla *necessità reale* là dove ella interviene, e fino alla *reale misura* in cui ella agisce, ecco un'altra osservazione che si affaccia dietro la lettura dei precedenti articoli. Per essa il potere umano ha una determinata energia sugl'interessi sociali, ed un impero più o meno esteso sulla natura, a proporzione che più o meno conosce le cagioni delle cose. Da ciò nasce una *necessità fattizia*, la quale è decisiva nell'esercizio dei diritti sociali. Ma i teoremi sopra dedotti ci convincono che la natura e le leggi della giustizia proscrivono assolutamente questa specie di *necessità*, allorchè può influire o a togliere o a ritardare il maggiore benessere della più gran parte degli uomini. Si chiama abusivamente col nome di *necessità* uno stato il quale altro non è che conseguenza della mal'opera, o dell'ignoranza, o della cupidigia. Allora la dissociazione o il conflitto del benessere, che risulta dai rapporti privati con quello che deriva dai pubblici, non è veramente *necessario*, ma *procurato*. Ogni

effetto procurato è così imputabile all'autore della cagione, come sono imputabili le personali azioni di lui. Se dunque un uomo, una classe, una società intera si trovano in un effettivo frangente in conseguenza di questa procurata necessità; se la libertà loro, i loro diritti, il loro benessere si trova angustiato; se a fine di sortire dalle angustie è loro necessario di far sacrifizii, contrar vincoli, far getto della loro libertà: egli è dunque manifesto che allora l'uomo serve all'uomo; che la legge fondamentale della giustizia comune, cioè la libertà comune, è violata; e però le conseguenze che ne nascono non sono che altrettante vere ingiurie fatte a nome del ben pubblico. Il peggio si è, che qualsiasi preferenza che voi attribuiate alle parti poste in conflitto, riesce sempre un atto d'ingiustizia, quantunque fatto colla migliore intenzione. Condannate voi tutta la società a fare un sacrifizio presente in vista d'un maggiore emergente futuro? Ella vi accuserà giustamente di tirannia e di oppressione imprudente, perchè l'attuale disastrosa situazione poteva essere prevenuta. Condannate voi in un altro caso il privato? Egli si lagnerà giustamente di una gratuita lesione e di offesa ingiusta a' suoi diritti, perchè la pretesa *necessità* doveva essere evitata. Decidete voi in favore del privato e contro il rimanente del pubblico? Egli reclamerà giustamente di giustizia comune violata, di unità sociale affievolita, perchè il cittadino poteva essere sottratto dal trovarsi in una posizione contrastante.

§ 274. *Corrispondenza del sistema penale.*

Frattanto la cosa pubblica sente detrimento; frattanto convien provvedere. La violenza deve sostenere la violenza. Lo spirito pubblico si divide. L'egoismo prende il di sopra, e il freno fugge dalle mani di chi regge. Egli lo sente; e perciò si crede lecito di ricorrere allo spediente della forza, per sostenere tutto il peso d'una macchina ruinosa. Diffidare, esplorare, punire; ecco l'ultimo rifugio del sistema della *necessità fattizia.* Ma qui di nuovo la natura e la ragione reclamano. La *necessità* della pena, unico titolo che può giustificarla, esclude tutte le *cagioni fattizie.* La ragione proscrive come tirannico ogni atto che ecceda la sfera di questa *reale necessità* (1). E siccome il *diritto penale* riposa sopra un diritto rigorosamente *negativo,* così pure involge per necessaria conseguenza il dovere di effettuare il miglior sistema possibile di società e di Governo atto a prevenire questa *necessità fattizia* di conciliare interessi contrastanti.

---

(1) Vedi *Genesi del Diritto penale,* § 400 al 405.

Ecco come per una relazione armonica della verità, che unifica ogni parte dell'ordine morale della cosa pubblica, si convalida lo stesso principio della *reale necessità* non imputabile al fatto umano, e lo consacra come canone inviolabile della natura e della ragione. L'effetto di questa reazione si estende a tutto il campo della legislazione positiva, perchè riguarda tutto intero il sistema della *sanzione delle leggi*, senza del quale esse non potrebbero avere vigore alcuno operativo in società (1).

Chi si può dunque sottrarre dall'ammirare la maravigliosa semplicità, l'unità indissolubile, la irresistibile evidenza, e la imperiosa forza del principio esposto della *necessità reale*, che nell'atto in cui genera tutte le nozioni morali, regge pure tutte le operazioni dell'ordine sociale? Anzi ogni uomo di buon senso sente all'opposto ch'egli non potrebbe esser vero ed efficace nelle sue viste astratte della *moralità*, senza esserlo pur anche negli affari speciali degli uomini posti in comunanza, e in tutte le più minute varietà che possono accadere. O convien dunque abbandonare ogni divisamento di dirigere gli uomini in società; o, stabilito questo intento, è di mestieri sottomettersi a tutte le conseguenze esposte. O convien togliere la moralità, e sostituire il *fatto* al *diritto*, o è forza concedermi senza alcuna riserva la massima stabilita.

§ 275. *Giustizia pubblica teoretica, detta altrimenti architettonica.*

Qualunque pertanto sia la forma del Governo che piaccia di adottare, qualunque sieno le instituzioni che si vogliono aggiungere; sarà sempre vero che, volendo dirigere le azioni libere degli uomini, esisterà un complesso di principii direttivi, ed un *ordine teoretico naturale universale*, indipendente dall'umano arbitrio, al quale i Direttori dei popoli saranno assolutamente obbligati di uniformarsi. Egli è così universale, che prescinde fino dallo scopo speciale che può avere una società, e dalla durata della necessità dell'unione: a me basta che esista una necessità di benessere per operare in comune. Quest'*ordine teoretico*, in quanto è fatto norma dell'arte pubblica, acquista con ragione il nome di *giustizia pubblica teoretica*, la quale dai vecchi filosofi fu chiamata col nome di *architettonica*. Il legislatore infatti, a guisa dell'architetto, avendo presente il modello della fabbrica delle società, ordina la *cosa pubblica* giusta il piano dettato dalla natura. Ella è distinta dalla *giustizia pubblica*, la quale decide le controversie dei privati, o ne reprime i traviamenti. Questa non è che l'esecuzione, e quella n'è la regola imme-

(1) Vedi *Genesi del Diritto penale*, § 649 al 658.

diata. Ma questa regola ha una regola anteriore, che le serve di modello e di direzione. La sua bontà e legittimità consiste appunto in questa conformità. La giustizia del magistrato si determina dalla conformità de' suoi giudicii e delle sue operazioni col Codice delle leggi positive emanate. La giustizia del legislatore si conosce e si determina dalla conformità delle sue mire e de' suoi comandi coi rapporti reali e necessarii della natura degli uomini e delle cose. L'autorità pubblica giudica dei magistrati; la filosofia giudica dei legislatori. La prima ha la forza umana per dirigere e correggere; la seconda ha quella della dimostrazione per illuminare e movere. Se senza della forza non si ha unione e pace, senza dei lumi non si ha direzione e forza. Esse adunque sono tutte oggetto di diritto e di dovere; esse debbono essere esercitate ed avvalorate dal pubblico interesse.

TRATTATO II.

Considerazioni sui fondamenti particolari dell'ordine morale proprio del genere umano.

OSSERVAZIONI E RICERCHE PRELIMINARI.

§ 276. *Oggetto e fine di questo secondo Trattato.*

L' oggetto di questo secondo Trattato preliminare egli è di scoprire i *fondamenti particolari* dell'*ordine morale proprio del genere umano;* il che forma propriamente la seconda parte della scienza preparatoria allo studio del *Diritto pubblico universale*, di cui sopra si è fatta menzione (pag. 93 e seg.). Il motivo pel quale ci dobbiamo occupare di questa scoperta, egli è a fine di giugnere pur una volta alla *cognizione sistematica* delle *regole* direttive le cose pubbliche, costituenti appunto la scienza del *Diritto pubblico naturale* (§ 4).

Ma se in primo luogo queste regole non fossero tratte dai rapporti reali e necessarii dell'*ordine della natura*, esse riuscirebbero o frustranee o nocive. In secondo luogo se queste regole fossero bensì ricavate dai mentovati rapporti, ma nello stesso tempo non fossero bastantemente particolarizzate, onde servire *a dirittura* agli affari pratici, esse rimarrebbero per lo meno inutili, per non dire violente, all'ordine necessario delle cose pubbliche. La prima proposizione riguarda la dipendenza necessaria dell'arte e dei poteri umani dall'*ordine della natura;* la seconda poi è relativa alla limitata comprensione dell' umana intelligenza, ed all' uso della medesima, indispensabile in tutti gli affari umani sì privati che pubblici.

§ 277. *Necessità di ricavare le regole delle cose pubbliche dai rapporti reali e necessarii delle cose.*

Ho detto in primo luogo, che se le regole costituenti la scienza del *Diritto pubblico* non fossero tratte dai rapporti reali e necessarii dell'*ordine della natura*, esse riuscirebbero o frustranee o nocive. Diffatti ogni regola, contemplata dal canto della *cognizione umana*, non è essa forse

un risultato adeguato della *logía immutabile* per necessaria legge di *fatto* risultante dai completi e interessanti rapporti che passano fra lo stato reale delle cose e la natura delle azioni libere degli uomini (§ 164. 165)? Contemplata poi dal canto dell'*esecuzione*, ogni regola non è essa un *mezzo* necessario per produrre effettivamente l'utilità, e però una *legge* effettiva di *ordine della natura* (§ 85-86, 162-163)? Dall'altra parte la necessità che obbliga l'uomo a dipendere e ad ubbidire alle leggi reali della natura per produrre qualunque effetto, e quindi la felicità pubblica o privata, è un fatto luminoso ed irrefragabile (§ 80 all' 86). Dunque qualunque regola appartenente agli affari umani, la quale non sia derivata dai mentovati rapporti, deve riuscire o frustranea o nociva.

§ 278. *Conferma. Principio universale della sanzione dell' ordine naturale.*

Svolgiamo i rapporti di questa conseguenza infinitamente importante per l'amministrazione degli Stati. Se qualunque legge, specialmente morale, di natura è un risultato dei rapporti reali delle cose (§ 82 all'89 e 119); se questi rapporti sono essenzialmente fondati sulle qualità costituenti l' indole e lo stato delle cose medesime (§ 162 al 165); s'egli è *metafisicamente impossibile* che lo stesso ente racchiuda in sè medesimo attributi contradditorii, e però che induca rapporti e quindi risultati contradditorii: dunque egli è impossibile che questi enti, ordinati d'una data maniera valevole a produrre *un determinato effetto*, possano produrne altri o diversi o contrarii. Dato adunque un determinato ordine reale di natura producente il benessere, egli è impossibile che possa per una *diversa* e *contraria* disposizione dell'*uomo* produrre lo stesso effetto. Dunque la disposizione diversa o contraria dell'uomo o non riuscirà a produrre quest'effetto, o ne produrrà necessariamente uno contrario.

Perlochè la necessità di derivare le mentovate regole dai rapporti reali dell'*ordine di natura* è una verità tanto evidente ed indeclinabile, quanto è evidente ed indeclinabile il principio di contraddizione applicato all' azione delle cagioni in un sistema qualunque animato ed attivo di cose esistenti ed operanti in natura.

§ 279. *Necessità indeclinabile dei Governi di rispettare l' ordine naturale.*

Invano adunque tutte le legislazioni e tutti i poteri umani si possono lusingare di poter errare o far male impunemente. Egli avverrà sempre, come avviene, che negli abusi di qualsiasi amministrazione la natura le-

gislatrice non lascierà mai di manifestare la sua disapprovazione e di far sentire il salutare suo rigore mediante gl'inconvenienti ed i mali che indi ne sorgeranno. Per mezzo di questo magistero la natura o richiama gli uomini all'ordine, o gli atterrisce dal cadere nel disordine. E se l'ignoranza o l'ostinazione giugnessero a tanto di accrescere e prolungare soverchiamente l'abuso, la natura lo toglierebbe sicuramente colla ruina dello Stato il quale o non seppe o non volle rimediarvi, come ne fanno fede tutti gli annali delle civili società.

§ 280. *Necessità di particolarizzare le regole.*

Ho detto in secondo luogo, che se le regole direttrici le cose pubbliche fossero bensì ricavate dai rapporti reali delle cose, ma che nello stesso tempo non fossero bastantemente particolarizzate onde servire a dirittura agli affari pratici, esse rimarrebbero per lo meno inutili, per non dire violente, all'ordine necessario delle cose pubbliche (§ 276). Ognuno sa che le viste *generali*, quanto sono valevoli a stabilire una verità astratta, altrettanto sono insufficienti a determinare *regole pratiche* adattate alle contingenze giornaliere degli individui e degli Stati. Ricordiamoci d'essere uomini, cioè di limitata *comprensione*. Ricordiamoci sopra tutto, che il genere umano opera d'ordinario per un primo colpo d'occhio, e che questo primo colpo d'occhio è infinitamente *ristretto*. Egli infatti abbraccia quello spazio solo, il quale incominciando dall'intelligenza intuitiva, finisce là dove nasce la necessità del raziocinio.

Ma a proporzione che le vedute sono più generali abbracciano estremi più lontani, e rendono necessaria una più lunga serie di ragionamenti e di aggiunte speciali di *fatto*, per essere avvicinate allo stato reale e pratico delle cose e degli affari. Dunque a proporzione riescono fuori dell'uso comune dei Governi e dei privati.

§ 281. *Inconvenienti nell'usare il contrario.*

Volete voi limitarci a conoscere solamente i principii astratti e generali (sebbene per avventura sieno verissimi) colla mira che a dirittura servir debbano alla pratica? Voi altro non farete, che violentare l'ordine delle cose, e produrre inconvenienti gravissimi nell'amministrazione pubblica degli Stati. Imperocchè a proporzione che un principio, una nozione, un concetto qualunque è più generale, egli è vie più spogliato delle concrete e reali circostanze colle quali le cose veramente esistono, avvengono e si praticano in natura. Ma a proporzione che manchiamo della realtà, manchiamo dei fondamentali rapporti che dirigono le esi-

genze pratiche, le quali abbisognano di operazioni concrete (§ 14 al 47). La grande generalità adunque delle nozioni è per sè medesima una *imperfezione*, quando non vi si congiungano successivamente e gradatamente le considerazioni più vicine allo stato concreto, il solo esistente in natura.

Essa è di più una cagione di *mal operare*, quando l' operatore si voglia rigorosamente attenere ai rapporti astratti ed assoluti inchiusi nella nozione medesima generale. Come potreste voi descrivere un vegetabile, e dar buone regole di agricoltura speciale, in conseguenza d'averlo contemplato dall'alto di una torre, o ad una distanza di molti passi? Eppure questa è precisamente la facoltà delle viste puramente generali. Esse infatti non sono generali se non perchè l' intelletto umano sottrae da ogni individuale concetto tutte le differenze particolari, per non ritenere se non che i caratteri comuni a tutti gl'individui compresi nella collezione che forma il soggetto della vista generale.

Ma gli effetti *reali* della natura, nei quali si comprendono tutti quelli degli affari umani, risultano da *tutto insieme* lo stato concreto delle cose, e non da quegli scheletri ideali, fatti unicamente per adattare la cognizione della natura alla limitata comprensione dello spirito umano. Io accordo che senza queste viste compendiate riuscirebbe impossibile di ridurre ad unità le parti diverse dello scibile, e di richiamare a principii le regole della condotta umana: ma altro è ch'esse entrar debbano nella scienza come nozioni di assunto, o come compendii delle cose; altro è ch'esister vi debbano *sole*, e formare tutto il corpo della scienza. Quando contentar ci dovessimo di queste sole generalità, il benessere del genere umano sarebbe trattato come gli ospiti di quel gigante che li volea tutti della misura del letto preparato da lui; e però o li mutilava, o loro faceva violentemente allungar le membra per ridurli alla fissata misura.

§ 282. *Continuazione. Spirito di tirannia o di anarchia fomentato dalle viste puramente generali.*

Nelle scienze che riguardano il governo degli uomini queste generalità così sfumate e rigide servono assaissimo a fomentare anche colla miglior fede lo spirito o di *tirannia* o di *anarchia*. E per verità, i rapporti veri e reali delle cose dettano da una parte il precetto della soggezione alle autorità costituite, e dall' altra il dogma dell' uguaglianza e libertà degli uomini. Trattando l' uno e l'altro di questi argomenti con viste puramente *generali*, si trattano per ciò stesso con nozioni *estreme*. Il mezzo che deve congiungere e conciliare questi due estremi non si può in-

contrare che nelle nozioni *intermedie*, le quali, attinte dallo stato più speciale e pratico delle cose, somministrano quelle aggiunte e limitazioni, per le quali nasce un' alleanza che non solamente toglie qualunque pretesto di contrasto, ma promove validamente la forza e la felicità degli Stati, e la perfezione delle successive età. Per lo contrario se voi vi limitate agli estremi, non potete fomentare che uno spirito conforme, cioè estremo; e questo è appunto o la tirannia o l'anarchia.

§ 283. *L'esecuzione dell'ordine morale nei Governi umani sta raccomandata alla speciale cognizione delle regole di cui si tratta qui. Primo dato.*

Che più? Tutto l'impero della ragione della vera libertà, e del perfezionamento morale e politico delle nazioni nel corso dei secoli, sta interamente raccomandato alla scoperta ed alla esposizione speciale delle regole particolari di cui parliamo qui. Per dimostrare questa tesi premetto i seguenti dati.

I. Fu di sopra osservato che il potere delle leggi e dei Governi umani, rimpetto all'*ordine morale di natura*, riducesi al potere di dimostrare col comando le regole che gli uomini debbono eseguire, accompagnate dalla veduta dei motivi efficaci, ossia d'un interesse vittorioso che mova ad agire; e però che in prima ed ultima analisi l'azione della Politica direttamente ed unicamente cade sulla *cognizione*, e mediante la cognizione sulla volontà, e quindi sulla forza esecutrice degli uomini e della società (§ 99-100). Questa osservazione abbraccia tanto gli uomini che comandano, quanto quelli che ubbidiscono. Oltracciò essa cade interamente sull'unico mezzo accordato dalla natura al genere umano sì per fondare la pratica dell'ordine, che per correggere il disordine nelle cose pubbliche; il qual disordine nella storia naturale dei Governi umani precede sempre la pratica dell'ordine, per la ragione che i lumi sono l'opera del tempo, e gli uomini debbono essere essi medesimi gli autori della loro propria morale condotta mercè la scoperta e l'uso dei dogmi pratici (§ 148. 157. 163. 165). Proseguiamo.

§ 284. *Secondo dato. Cagioni imputabili all'arte politica dei disordini pubblici.*

II. Ogni uomo ed ogni società può mal fare per *due* sole cagioni o separate o riunite, vale a dire o perchè *non sa*, o perchè *non vuole* far bene. Contro la prima non v'ha altro rimedio, che la *cognizione completa* di quello che si deve fare; contro la seconda non esiste che

un *interesse vittorioso* ed un *potere efficace*, coi quali s'introduca e si mantenga l'ordine.

Parlando dell'*ignoranza*, è troppo chiaro ch'essa deve ordinariamente produrre gli stessi effetti della *mala volontà*. Come prima della scoperta dell'arte di ragionare si moltiplicano all'infinito gli errori d'intelletto, così pure prima della scoperta della vera arte politica è forza che si moltiplichino gli errori di governo. Ma questi errori, siccome agiscono con un reale potere esecutivo sugli uomini e sulle cose, così producono necessariamente tutti quei disordini e quei mali che per legge necessaria di natura accompagnano tutte le infrazioni dell'invincibile ed armonico suo sistema (§ 278-279).

Che se poi parliamo della *mala volontà* d'una nazione (che forma la seconda causa del mal fare), si presentano tosto le seguenti osservazioni. S'egli è vero che l'*amor proprio* è l'unico motore delle azioni umane (§ 77 e 216), motore per altro che ha le sue leggi naturali e certe al pari dell'ordine del mondo fisico, egli sarà pur vero che esisteranno le cagioni della mala volontà d'una nazione. Ora esaminando in generale le circostanze d'una società politica, s'egli è vero che là dove l'interesse particolare è unificato col generale, ivi si verifica il buon temperamento della società, ed una volontà generale a ben fare (§ 210 al 219); sarà pur vero all'opposto che la *corruzione politica* nascerà dalla *dissociazione* di questi medesimi interessi.

Ma se dall'altra parte egli è ufficio delle leggi di armonizzare ed unificare questi interessi, com'è notorio; dunque la corruzione politica non potrà derivare se non o dalla *disposizione* diretta delle cattive *leggi*, o dalla *inosservanza* delle buone. Le cattive leggi o nascono dalla *cattiva costituzione* del Governo, per cui rimane libero il freno alla mala volontà del Legislatore; oppure nascono dalla *ignoranza* di quei rapporti che conveniva consultare; e molte fiate da amendue queste cagioni riunite. L'*inosservanza* poi delle buone leggi in primo luogo attribuir si deve o alla *male intesa organizzazione* dei poteri politici, per cui o ne viene impedita l'esecuzione conveniente, o viene lasciato libero un interesse a violarle; o in secondo luogo conviene accagionarne l'*inopportunità* loro, prodotta dalle vicende del tempo, il quale fa sì che una organizzazione dei poteri pubblici ed una legislazione che un tempo erano convenienti, non possano più riuscir tali in una posteriore età.

Guardiamoci dal confondere gli effetti colle cagioni. La forza dell'amor proprio degli uomini è come quella della gravità. Essa produce la fermezza ed il comodo, ordinata in una maniera; la ruina ed il dis-

agio, ordinata in un'altra (§ 216). Predicare la probità e la virtù del cittadino e la giustizia dei magistrati, senza armonizzare convenientemente i poteri, e senza conformar l'arte di governare alle leggi dell'interesse prodotte dalle indeclinabili circostanze delle cose, egli è lo stesso che comandare ad una macchina o mal formata, o sconcertata dal tempo, di eseguire movimenti ordinati senza porvi mano.

§ 285. *Terzo dato. Del rimedio primario dei disordini delle società.*

III. Ma in primo luogo i corpi politici debbono essere *essi stessi* gli artefici della propria felicità. Non esiste una mano visibile onnipotente ed esterna, la quale gli organizzi, conservi e corregga; ma egli è d'uopo che tutto questo sia fatto da loro medesimi (§ 148. 157. 163. 165).

In secondo luogo poi egli è noto e provato, che da una parte il sistema della massima utilità ottenibile nell'ordine dell'universo, in quanto è fatto norma delle azioni libere degli uomini, costituisce appunto l'ordine, il quale colle rammentate regole cercasi di effettuare (§ 4. 69. 150). Dall'altra parte la *volontà generale* e costante degli uomini, siccome è quella di godere il miglior essere proprio; così per necessità di ordine essa coincide colla brama del meglio comune (§ 213 al 218). I disordini adunque morali e politici, dipendenti dalle azioni libere degli uomini e dei Governi, sono per l'*universale* delle società vere *aberrazioni* non volute espressamente, ma solo accordate sotto specie di quel meglio che generalmente si brama, e cui si crede, sebben falsamente, di conseguire.

Ciò posto, è chiaro che non esiste veramente nell'universale delle società un'esplicita resistenza alle riforme utili, ma che all'opposto tutto il male deriva dall'*ignoranza* dell'ordine direttivo, e dei mezzi onde effettuarlo praticamente.

Voi mi obbietterete le contrarie abitudini, le collisioni d'interesse di alcune parti delle società, la potenza attiva dei pochi, che sa condensare e sedurre la potenza dei molti. Ma fate, io rispondo, che *si conoscano le cose a dovere*, e voi toglierete di mezzo queste difficoltà. Dico di più: voi le preverrete anche in futuro. La natura, che legò la dissociazione degl'interessi e delle forze, e quindi il contrasto del potere dei più al disordine, non può avere annessa la comune resistenza contro un ordine di cose *chiaramente riconosciuto* come utile, qual è quello che viene introdotto dalle savie e giuste riforme; nè può una nazione non essere confermata nel bene, e cattivata dalla forza dell'esperienza, la quale coi beneficii dell'ordine e coi mali del disordine raccomanda

la causa eterna del giusto, e sottomette l'uomo all'impero della natura (§ 278).

Da tutto questo risulta pertanto, che l'opera della vera e durevole felicità dei popoli, qualunque ella sia, non può essere prodotta che dall'impero dell'OPINIONE. Ma l'impero dell'opinione non può incominciare che dalla piena *cognizione* dei dogmi pratici, ossia della verità, ed essere compiuto se non da quello della ben intesa *libertà;* o, a dir meglio, non può nascere e durare che col *concorso* della cognizione perfetta e della libertà.

Ma la piena cognizione sa produrre la vera libertà. La testa move il braccio; e contro il braccio dei più non v'ha che quello della natura. La piena cognizione sa conservare la sua opera colla stessa forza con cui la produsse. Il magistero dell'uomo in questo caso rassomiglia a quello della natura: essa conserva l'ordine dell'universo mediante le leggi colle quali lo armonizzò.

§ 286. *Conseguenza dei dati premessi. Dovere generale dei corpi politici di acquistare la vera e completa cognizione delle regole direttive le cose pubbliche.*

Premessi questi dati, ne segue necessariamente il seguente canone. =È *dovere* indispensabile di tutti i corpi politici della terra di acquistare la vera e completa cognizione delle regole pratiche dell'arte sociale in una maniera valevole a dirigere a dirittura la propria condotta in tutte le esigenze risultanti dai rapporti naturali e necessarii sì interni che esterni, sì permanenti che eventuali, in tutti i periodi della loro esistenza.=

Ma questa cognizione non può esser *vera*, se non è esattamente *conforme* allo stato ed ai rapporti reali e necessarii delle cose *esistenti;* non è *completa,* se non deduce *tutti* i risultati, e non li pone tutti a calcolo; non serve a dirittura ai casi pratici, se non avvicina talmente la teoria e i precetti ai casi speciali, che basti un *ordinario raziocinio* per farne uso (§ 30 al 33 e 280). La cognizione adunque, di cui parliamo, deve riunire tutte queste condizioni.

§ 287. *Dove si debbano ricercare i fondamenti di cui andiamo in traccia.*

Per ottenere tutto questo, che ci rimane a fare? Se le regole, di cui parliamo, debbono essere direttive delle cose pubbliche, e però risultare necessariamente dai rapporti indeclinabili dell'ordine morale (§ 276 al 280); s'egli è d'uopo che la loro giustizia ed efficacia sia fatta palese

alla mente umana in una maniera convincente, onde escludere la tema di traviare, e somministrare ai direttori dei popoli principii fecondi e moltiformi di particolari illazioni: egli è manifesto essere cosa indispensabile il ricorrere alle genuine e solide *sorgenti* di tutto l'ordine morale, e di svolgere le teorie giusta il metodo già divisato (§ 14 al 29 e 48), non dimenticando mai di progredire con una stretta continuità, connettendo le cose che esporremo coi principii e coi risultati sviluppati fino a qui.

Questo non è ancor tutto. Noi ci proponiamo di scoprire i fondamenti particolari dell'ordine morale proprio dell'uman genere *in relazione* alla scienza della cosa pubblica. Limitata la ricerca a questi termini, sull'istante comprendesi che non chiediamo per ora di sapere i *dettami* particolari di quest'ordine, ma solo i *fondamenti* proprii di lui. Oltracciò ci avvediamo di non dover preparare le basi di un pieno trattato di quest'ordine morale per *tutte* le relazioni del genere umano, ma unicamente in relazione alla *cosa pubblica*.

Ciò ritenuto, noi rammentiamo quello che fu di sopra considerato, cioè che le forze morali, le quali nell'uomo dirigono le forze fisiche al maggiore benessere possibile, non possono essere sviluppate che in società e mercè la società (§ 167): oltracciò, che queste stesse forze fisiche, e in generale tutti i poteri legittimi ed irrefragabili umani, detti altrimenti *diritti* (§ 180 al 185), non possono ottenere il loro effetto, cioè l'utilità (§ 193 al 196), se non che in società e per mezzo della società (§ 208. 213. 216). Dunque veniamo avvertiti che i fondamenti dell'ordine, di cui andiamo in traccia, li dobbiamo ricercare *nell'uomo posto in società*, e nelle sue relazioni reali cogli esseri della natura che lo circonda.

§ 288. *Distinzione fra l'ordine morale dell'uomo in società e l'ordine proprio della socialità.*

Ma altro è lo scopo e l'effetto dell'*ordine morale dell'uomo in società*, ed altro è lo scopo speciale e proprio dell'*ordine della socialità*. Benchè queste cose in atto pratico vadano indivisibilmente unite; non ostante, contemplate per sè stesse, sono veramente distinte e diverse. È cosa importantissima il determinar bene questa distinzione e diversità, sì per attribuire ad ogni ordine di cose le sue competenze; sì per non dar campo a chi governa di violare, col pretesto del pubblico bene, la libertà e la giustizia comune; e sì finalmente per non fomentare nei particolari pretensioni smodate, inspirate troppo facilmente dalle suggestioni dell'amor proprio d'ognuno.

§ 289. *Prova dell' antecedente distinzione.*

Lo stato, le funzioni, i beni ed i mali delle popolazioni della terra sono risultati dell' azione e reazione dei poteri sì della natura, che dell' arte umana; e sì degli uomini singolari, come dell' unione di essi in società. Tutte queste cose pertanto sono veramente *effetti misti* di più ordini operanti contemporaneamente su di un medesimo fondo, ossia su d' un medesimo soggetto reale.

Restringendo ora le nostre considerazioni alle cagioni *morali* operanti in società, qual è il fondo reale che vi troviamo? Individui singolari, ognuno dei quali sì per *fatto* che per *diritto* opera per sè; ed operando per sè con una vicendevolezza di soccorsi e di soddisfazioni ricambiate, produce il proprio e l'altrui bene.

Ma se ognuno di questi individui singolari fosse *bastante* a sè medesimo, per ciò stesso non avrebbe generalmente bisogno dell' ajuto altrui, nè le società sarebbero necessarie, e mai forse sarebbersi formate, o non sussisterebbero generalmente sulla terra (§ 253). Oltracciò mancherebbero generalmente i veri vincoli degli ufficii sociali (§ 253-254). È ben vero che quest' assoluta sufficienza dell' uomo non si verifica; ma non pertanto si può dire che si verifichi generalmente il fatto contrario, vale a dire che *in tutto e per tutto* l' uomo particolare abbisogni così della colleganza del suo simile, che l'opera della personale sua felicità si debba, tanto per *fatto* quanto per *diritto*, tutta *addossare* al soccorso d' altrui.

Se diffatti ogni uomo ha una certa misura di cognizioni e di forze; se non deve mai servire senza titolo all' altr' uomo, ma unicamente a sè medesimo ed alla necessità dell' ordine naturale (§ 268): egli è dunque evidente che, per *una qualche parte almeno*, lo stato ed il benessere del particolare in società risulterà così dall' opera personale di lui, che il concorso della comunanza si dovrà veramente considerare come puramente *sussidiario.* Prima d' ogn' altra cosa, l' uomo deve da sè solo far tutto quello che può per ottenere la propria conservazione e perfezione. Dov' egli poi non può giungere da sè, subentrano gli altri; ben inteso però, che in certi casi, dove gli altri non possono, egli dal canto suo concorrer debba all' utile loro. Queste sono emanazioni irrefragabili della giustizia comune.

Da questa premessa notoria pertanto ne deriva, che in società veramente esistono *due* ordini morali confusi in uno, e simultaneamente operanti per lo stesso intento. Il primo è l'*ordine morale* che appellar si può

personale, ed è il primario ed assoluto; il secondo poi è il *comune* propriamente detto, il quale è secondario e sussidiario.

§ 290. *Quale sia lo scopo proprio dell'ordine comune.*

Ritenuta questa distinzione, procediamo oltre. Dato un *ordine* di azioni, si suppone per questo medesimo un'opera finale da produrre. Viceversa, dato un *effetto* o un'opera finale da produrre con una serie di azioni, s'induce essenzialmente un ordine di queste azioni medesime. Questo viene determinato dalla natura e dalle esigenze del fine, e dalla natura e dai rapporti dell'agente.

Conosciuto adunque lo *scopo comune* sociale, di cui parliamo, si potrà almeno in generale conoscere l'ordine speciale e primitivo che lo riguarda. Fatto questo, si potranno esaminare i fondamenti reali e naturali per trarne le regole convenienti.

Ciò posto, io chieggo quale sia questo scopo speciale proprio dell'*ordine comune* propriamente detto, il quale sia indivisibile dal fine della conservazione e del perfezionamento individuale dell'uomo. Un momento solo di riflessione ci avverte che la risposta a questa ricerca deve risultare dalle condizioni e dai rapporti del fatto naturale, per cui *abitualmente* si rende *necessaria* la colleganza o la convivenza sociale al genere umano. Ora questo fatto ci manifesta la naturale e necessaria impotenza dell'individuo umano, abbandonato a sè solo in uno stato di selvaggia solitudine, sì a sviluppare i suoi poteri morali, e quindi a dirigere le forze fisiche, onde procacciarsi il ben vivere proprio di un essere intelligente e passibile; e sì ancora per tutelarsi contro gli attentati di uno o più simili superiori a lui di potenza fisica e morale. Da questi fondamenti adunque, combinati colle leggi della *giustizia comune*, dovrà necessariamente risultare lo scopo speciale di cui andiamo in traccia, e formare il centro dell'*ordine teoretico* propriamente *comune* dell'uomo in società, e determinar quindi la serie delle azioni valevoli ad ottenerlo. Ecco la legge della SOCIALITÀ.

Perlochè esprimendo in una maniera diretta e positiva il concetto di questa legge, egli consisterà = nel somministrare al cervello dell'individuo umano sussidii tali, atti a sviluppare il potere pensante in relazione alla sua più felice conservazione, quali ei non avrebbe potuto, abbandonato a sè solo, conseguire giammai; e nel togliere al suo braccio, ossia al suo potere esecutivo, per quanto dalla forza dell'arte sociale si può, gli ostacoli ad effettuarne l'esercizio giusto ed utile. =

A questo solo riducesi, e ridur si deve sì per *fatto* che per *diritto*, l'effetto primitivo e proprio della colleganza sociale in relazione ai diritti tutti dell'uomo singolare; e però egli costituisce lo scopo fondamentale e speciale dell'*ordine della socialità*, dal quale poi gli altri beni, diritti e doveri comuni, rigorosamente tali, naturalmente derivano.

§ 291. *Spirito dell'ordine indotto dall'antecedente scopo della socialità.*

Ma in primo luogo la forza della società non può cangiare i fondamenti reali del sistema interessante delle cose. In secondo luogo niun uomo può mai essere giustamente costretto a servire all'altr'uomo, giusta i principii della *giustizia comune* (§ 268). Da queste premesse adunque ne viene, che l'EFFETTO dell'*ordine comune* propriamente tale consisterà =nello sminuire il più che si può dall'arte e dai poteri pubblici la disuguaglianza naturale di *fatto* fra gli uomini, salva l'uguaglianza di *diritto*, mercè la parità d'intelligenza e di libertà fra questi stessi uomini prodotta dall'opera comune.=

Sviluppiamo alquanto questo pensiero. Egli è ben vero che gli uomini uniti formano una certa somma, anzi una determinata massa di potere effettivo, per cui operando sulle cose esterne e su di sè medesimi, produr possono un effetto proporzionato tanto all'unione quanto alla buona direzione delle dette forze; e con ciò creano, per dir così, un secondo universo, lavoro delle braccia e della ragione umana, cui l'uomo isolato non potrebbe mai fabbricare e nemmeno imaginare; ma egli è vero del pari, che questa società non crea nè può creare un uomo nuovo, ma è costretta a porre in opera l'uomo della natura colle facoltà, coi bisogni e colle imperfezioni inerenti alla costituzione di lei; nè può far sì ch'egli non nasca nudo ed ignorante. Così pur essa non crea nè può creare una nuova terra, una nuova atmosfera, nuovi elementi, nuovi climi, nuove stagioni; ma all'opposto è costretta a rispettare tutte le loro leggi, ed i loro effetti sull'individuo umano. È noto però, che il sistema dell'umana conservazione risulta dall'azione composta di queste cagioni. Egli è dunque evidente che la forza della società non può cangiare i fondamenti reali del sistema interessante delle cose.

Rimangono gli *effetti*, che dipender possono dalle azioni libere umane; ma egli è manifesto che, se eccettuiamo le cure dovute all'infanzia, le quali vengono impiegate dai genitori ed educatori senza un attuale ricambio di servigii dalla parte del fanciullo, e vengono determinate dalla necessità; e se invece parliamo dell'uomo fuori di questo stato, non si

potrà trovare principio alcuno, per cui obbligare un essere uguale e simile ad un altro (il quale ha diritto, e fino ad un certo segno obbligazione, di agire per la propria felicità) a servire generalmente al suo simile senza un ricambio di opera.

Oltrechè, se la società non può essere ricercata per creare negl' individui quei poteri ch' essa non può somministrare, ma unicamente per isviluppare e guarentire i poteri *di già esistenti* per gli uomini; egli ne segue, che l' effetto della società fra esseri uguali e simili ridurrassi a far sì che l' opera dell' uomo privato non osti all'esercizio dei diritti de' quali l' individuo è rivestito dalla natura, fatta astrazione dallo stato sociale: il che in sostanza riducesi all' esecuzione della *giustizia comune*. Ma da una parte la *disparità* d'intelligenza e di libertà sono le precipue cagioni, per le quali fra uomo e uomo può essere violata questa *comune giustizia*, e l' uomo esser posto in una involontaria ed ingiusta dipendenza dal suo simile, mentre che per ottenere la parità di queste due facoltà è assolutamente necessaria la società: dall' altra parte poi un essere misto ed intelligente, quando sono bene sviluppate ed ordinate queste due facoltà, è fornito propriamente di tutto quello che desiderar si può per la perfetta moralità dell' uomo, e quindi per la potenza ad operare alla più felice propria conservazione. Dunque egli è chiaro che a questi due oggetti precipuamente riducesi lo spirito dell'*ordine di ragione proprio della socialità.*

§ 292. *Necessità di associare perpetuamente la dottrina dell' ordine della socialità a quella dei diritti proprii dell'uomo.*

Questa *parità* d' intelligenza e di libertà, siccome non può agire in astratto, ma si accoppia all' esercizio di tutti i diritti e doveri; e siccome ella è ricercata come mezzo di utilità per la più felice conservazione individuale: così le dottrine, che la riguardano, non possono indurre nè una dissociazione di vedute, nè una separazione pratica; ma all' opposto debbono condurre all' unità dello scopo dell' *ordine morale proprio dell' uman genere.* Perlochè dopo di averne ragionato in senso generale ed assoluto per istabilirne l'*ordine teoretico*, è necessario di trattarne in un senso applicato e particolare ai mezzi della più felice conservazione del genere umano vivente in società. Da ciò nascono le *leggi di ordine pubblico.*

§ 293. *Qual posto attribuir si debba all' ordine teoretico della socialità nel totale sistema dell' ordine morale.*

Tutto questo riguarda l'*ordine teoretico proprio della socialità* presa per sè medesima, ossia come un sistema unito di rapporti necessarii ad ottenere un determinato effetto. Egli per altro, relativamente all' ordine primo della natura, è del tutto *pratico*. Diffatti l' *ordine teoretico morale primitivo proprio del genere umano* consiste propriamente nel complesso di que' mezzi che furono dalla *natura* resi indispensabili al benessere di lui; e però egli versa sulla soddisfazione diretta dei proprii bisogni, in conseguenza della sua costituzione e collocazione su questa terra. Ma così è, che lo stato sociale risulta assolutamente indispensabile alla conservazione *propria* dell'uomo. Dunque l' *ordine della socialità*, di cui parliamo, è naturalmente così *primitivo*, che fingere non ne possiamo verun anteriore; benchè materialmente figurar possiamo uomini isolati, come figuriamo piante senza terreno. Siccome però *in sè* ha uno scopo, così *da sè* costituisce un *ordine teoretico*.

§ 294. *Dei fondamenti dell'ordine pratico della socialità.*

Se colleghiamo le parti del corpo sociale, noi avviciniamo e poniamo in uno scambievole commercio un numero più o meno grande di elementi similari, i quali agiscono e reagiscono gli uni sugli altri a norma della naturale loro costituzione, eccitata e diretta dalle circostanze. E per parlare in una maniera meno astratta, noi congreghiamo e poniamo in uno scambievole commercio un numero più o men grande d' uomini tutti forniti di sensibilità, animati dall' amor proprio, e muniti d'una determinata misura di potere esecutivo. Da ciò deve necessariamente emergere una folla di rapporti attivi ed interessanti, i quali renderanno necessario un determinato ordine di provvidenze, onde ottenere la parità d' intelligenza e di libertà, di cui trattiamo. Le leggi dell' amor proprio degli uomini rassomigliano, come fu detto, a quelle della gravità. Da per tutto, dove non l' arte sola, ma la natura le determina per una costante e primitiva spinta del suo grande ordine, esse agiscono imperiosamente. *Naturam expellas furca, tamen usque recurret.*

È dunque mestieri investigare queste leggi assolutamente naturali; e, dopo ciò, di riguardarle relativamente al soggetto di cui trattiamo, onde determinare i fondamenti dell'*ordine morale pratico della socialità.*

Se con un' occhiata anche superficiale noi poniamo attenzione alla natura delle parti, alle leggi dei principii motori, ed all' andamento ve-

ramente naturale delle società, noi ci avvediamo tantosto di poter concepire ragionevole lusinga d'incontrare qui ancora quella benefica e suprema *facilità* che la natura pose nelle operazioni del suo gran sistema, e quella indeclinabile unità e possente unificazione, la quale fa centreggiare l'*ordine pratico* col *teoretico*. E in vero, se contempliamo questi corpi morali che appellansi *società*; se da una parte consideriamo ch'essi sono composti da persone operanti in comune colla medesima privata intenzione di stare il meglio che possono; e se dall'altra discerniamo la disparità di forze e di mezzi estrinseci che v'ha fra queste persone, mentre che ognuna di esse tende ad allargare più che può la sfera delle proprie competenze; noi ci avvediamo tantosto, che per legge universale ed incessantemente attiva le fortune, i poteri, le pretensioni, e tutti i mezzi in somma di benessere in società, prodotti col concorso delle società medesime, tendono naturalmente ad *equilibrarsi*. Scopriamo quindi l'esistenza di un *principio* necessario ed infaticabile in natura, il quale nell'atto che tende ad *introdurre* e ad *aumentare* la *disuguaglianza* di *fatto*, tende pure nello stesso tempo a *toglierla*; talchè nell'*ordine di fatto* della natura operante nel mondo morale àvvi un'azione e reazione di equilibrio, la quale, quando non sia distornata dalla naturale sua misura dei massimi e dei minimi, forma lo spirito vitale delle società.

Ecco la legge propria della natura delle cose e degli uomini, cui per altro non conviene confondere coi mali e contrarii effetti derivanti da quelle legislazioni, le quali, vincolando con violenza il corso naturale delle cose, permettono o attribuiscono un *fattizio* vigore squilibrante ad una parte più che all'altra delle società. Questa legge naturale, come ben si vede, offre non solo tutta la facilità, ma eziandio tutta la tendenza ond'*eseguire* lo scopo della socialità, di cui si è ragionato; e però nell'*ordine pratico*, contemplato dal canto della natura, àvvi un efficace fondamento cospirante ad ottenere l'effetto di ragione che ci siamo proposto.

Questo bastar deve per ora tanto per determinare uno degli oggetti massimi delle ricerche che dobbiamo intraprendere intorno ai fondamenti dell'*ordine morale proprio dell'uman genere*, quanto per giustificarne la scelta, e far sentire la necessità della cognizione di lui, e soprattutto l'estensione delle competenze nel gran piano dell'*ordine morale*.

Ho detto *uno degli oggetti massimi*, e non *l'unico oggetto o il solo massimo*, perchè anteriormente a questo esiste l'*ordine diretto* della *conservazione* propria del genere umano, considerato in sè medesimo, al quale quello della *socialità* serve solamente di mezzo sussidiario.

Colle cose esposte dal § 287 fino a qui, che cosa ci vien presentato? Lo spirito, io rispondo, il più eminente del così detto *contratto sociale*, dedotto da' suoi principii e sanzionato dalla possanza stessa della natura. La creazione del potere pubblico non forma che un *mezzo di guarentigia*, e non la sostanza di questo contratto. La sua essenza consiste non in una comunione di azienda, ma in una FEDERAZIONE DI AJUTO, nella quale niuno perde, ma ognuno guadagna (vedi i §§ 256 al 270).

PARTE I.

NOZIONI FONDAMENTALI SULL'ORDINE MORALE DELLA CONSERVAZIONE DEL GENERE UMANO.

INTRODUZIONE

§ 295. *Idea che conviene formarsi della conservazione propria del genere umano.*

Posto che nel trattare ogni scienza di *ordine* fa d'uopo incominciare dal rilevar la specie e la natura intima del fine od effetto al quale le cose sono ordinate, per dedurne indi la natura dei mezzi, la serie dei quali appunto costituisce l'*ordine;* e posto che l'effetto finale dell'*ordine morale proprio del genere umano* consiste nella più felice conservazione accoppiata al più rapido e completo perfezionamento di lui: ragion vuole che noi rileviamo la natura e le esigenze proprie di questo *fine*, per determinare solidamente le nozioni più vere intorno ai fondamenti particolari dell'*ordine morale dell'umanità.*

Nel sistema reale della natura la conservazione ed il perfezionamento non costituiscono due cose separate, ma bensì l'uno è un attributo essenziale dell'altra. Quando adunque si dice conservazione accoppiata al perfezionamento, egli è lo stesso che dire la conservazione che si verifica, e che è propria e necessaria ad effettuarsi nel genere umano. In somma, con quelle due parole si esprime propriamente quel sistema di funzioni fisico-morali, che è assortito giusta l'indole della costituzione e dei mezzi di cui è fornito il genere umano ond'essere più ch'egli può felice. Ogni essere ha certe leggi determinate dalla propria natura per crescere, conservarsi, moltiplicarsi. Nelle pietre ciò fassi per mezzo della successiva apposizione delle parti, prodotta da una impulsione meccanica e dalle affinità chimiche; nei vegetabili mediante il nutrimento cavato dalla terra, dall'atmosfera, e coll'azione eccitante di tutti gli agenti chimici; negli animali col mezzo degli appetiti fisici, non separati dalle leggi della vegetazione; nell'uomo con tutto questo, ma col soccorso e colla primaria direzione della libertà, la quale in forza d'una più variata organizzazione, e con una più vasta sfera di voleri e di cognizioni, crea una più ampia serie di atti e di effetti sopra lui stesso e sulla terra ch'egli abita, d'onde risulta la migliore conservazione compatibile colla necessaria po-

sizione delle cose. Ma per fare tutto questo è necessario di sviluppare prima questa organizzazione interna ed esterna, e d'acquistare queste cognizioni: anzi, a misura che ciò si opera, l'uomo reagisce per conservarsi; ed a misura che si conserva, egli reagisce e si perfeziona per istar meglio. Ecco il perfezionamento, di cui parliamo, reso necessario ed inseparabile, anzi reso come *caratteristico* della conservazione umana (§ 72 al 75, 146 al 149, 157. 164. 168).

§ 296. *Necessità di trattare dell'ordine della conservazione separatamente da quello del perfezionamento.*

Ma benchè *conservazione* e *perfezionamento* stiano ed operino in natura cotanto uniti, non ostante nella dottrina che li riguarda è necessario, almen per poco, trattarli separatamente, a fine di conoscere partitamente l'*ordine morale proprio* di ciascheduno: a somiglianza del fisico, il quale per intendere e spiegare le leggi dei moti composti dei corpi tali e quali avvengono in natura, li considera prima in un concetto semplice e separato. Ecco quello che ora ci tocca a fare.

Da ciò ne viene, che nell'atto in cui trattiamo del sistema isolato della conservazione si dovrà sottintendere che quello del perfezionamento a ciò necessario sia, per dir così, a livello delle esigenze della conservazione; e viceversa, quando tratteremo del sistema isolato del perfezionamento, noi dovremo sottintendere che nulla manchi a quello della conservazione per effettuare la perfezione. L'espositore di queste dottrine deve rassomigliare agli autori di romanzi e di tragedie, i quali non parlano quasi mai di proposito del pranzo e del sonno dei loro protagonisti.

§ 297. *Per qual parte l'ordine naturale della conservazione viene ora trattato.*

Limitati e separati in codesta maniera gli oggetti delle nostre ricerche, e ponendo in primo luogo quello della conservazione, che forma il soggetto di questa prima Parte, all'istante noi rammentiamo quello che fu di già osservato (§ 17); cioè che quantunque l'idea della conservazione umana venga enunciata con un'espressione semplice, tuttavolta essa racchiude un'idea astratta e generale, perchè non esiste niun ente reale in natura che porti il nome di *felice conservazione*, ma solamente una moltitudine di *circostanze*, le quali vengono disegnate con un nome comune, col solo nome cioè di *conservazione*, perchè esse concorrono a produrre nel corso della vita fisico-morale degli uomini e delle società un solo e identico *stato*, a cui fu dato il nome di *conservazione*. Dun-

que la verità esige che la mente umana riguardi questo stato come una cosa realmente *compostissima* e *moltiforme*, come una serie di effetti similari, come un *totale riunito* di effetti utili all'esistenza dell'uomo individuo e delle società su questa terra.

Ma per la scienza che trattiamo conviene separar vie più le idee. La felice conservazione è un effetto, a produrre il quale concorrono del pari la natura e l'opera dell'uomo. Ciò non ostante l'intelletto può benissimo separare la sfera d'influenza e la serie di quegli atti i quali sono proprii dell'uomo, da quelli che sono, per dir così, totalmente proprii della natura; non altrimenti che nella prosperità d'un raccolto di grani lice separare quello che la fatica dell'agricoltore contribuì, da quello che la natura operò da sè. Siccome poi dall'altra parte noi non riguardiamo il nostro soggetto sotto quelle relazioni che possono essere comuni colla Fisiologia e colla Medicina, ma bensì per quell'aspetto che è proprio d'una scienza di Diritto, cioè in quanto la conservazione può essere prodotta per mezzo delle *azioni libere* degli uomini e delle società (§ 58); così quella conservazione, che formar deve l'oggetto delle nostre ricerche, presenta una somma di tutti i beni dell'esistenza, i quali *sta in potere* del genere umano di procacciare.

E giacchè i mezzi per ottenere questa somma di beni sono tutti gli *atti liberi a ciò efficaci*, cui è possibile al genere umano di esercitare; perciò ne segue che la somma, la serie, il sistema, in una parola, attivo ed armonico di questi atti liberi costituirà l'*ordine morale* della detta più felice conservazione (§ 85 all'89).

In conseguenza poi di quanto abbiamo sopra avvertito dobbiamo soggiungere, che per ora non trattandosi di esporre dettagliatamente le *regole* dell'*ordine morale proprio del genere umano*, ma solo di ricercarne i principii fondamentali per servire specialmente al *Diritto pubblico*, lo spirito delle nostre attuali ricerche deve consistere nell'=indagare l'ordine delle azioni *libere* spettanti alla più felice conservazione del genere umano, precipuamente rapporto allo scambievole commercio sì interno che esterno delle società, a fine di determinare le nozioni più generali e fondamentali che contribuir dovranno a stabilire le regole concernenti la scienza del *Diritto pubblico* (§ 4).=

§ 298. *Divisione di questa Parte.*

Fissato in codesta maniera l'oggetto e lo spirito delle nostre disquisizioni, rimane ancora a vedere la divisione generale di questa Parte. Posto che noi ricerchiamo dei fondamenti dell'*ordine proprio del ge-*

nere umano, è chiaro che noi dobbiamo ricercar qui dell' *ordine della conservazione comune* tanto all'Italiano quanto all'Ottentoto, tanto al Tartaro quanto al Chinese. Ora è notorio che a tre capi riducesi lo stato di questa comune conservazione; cioè:

1.° Alla conservazione diretta, ossia migliore *sussistenza* possibile, della generazione vivente.

2.° Alla *riproduzione* della specie, che forma essenzialmente parte della conservazione del genere umano.

3.° All'immunità dalle offese di qualunque genere, che appellar potremo *incolumità*.

E siccome il genere umano viene diviso in società più o meno numerose, che chiamansi *società civili;* così è mestieri di volgere la nostra attenzione anche su d'esse, per istabilire le nozioni *fondamentali* risguardanti la conservazione di quello stato che può essere fra loro oggetto di diritto (che è *pace* e *sicurezza*, come si dirà a suo luogo) nei rapporti scambievoli che passano tra loro. Ecco i titoli massimi delle materie che per ora servir debbono di argomento alla dottrina che esponiamo.

§ 299. *Avvertenze sulla maniera di trattarla.*

Ma noi abbiamo in mira di far servire queste nozioni fondamentali alla scienza del *Diritto pubblico*. Dunque in primo luogo noi dovremo trattare il nostro soggetto non con quell'abbondanza che comporterebbe la cosa riguardata sotto tutte le sue relazioni, ma bensì con quella *sobrietà* che si contenta di que' principii dei quali sarà d'uopo usare nella successiva dottrina delle cose pubbliche.

In secondo luogo poi non dovremo aver ribrezzo di ricavare dai nostri principii *tutti* quei risultati di ragione pubblica, i quali verificar si possono anche nella più inoltrata socialità, purchè derivino pienamente e spontaneamente dai rapporti semplici e generali che avremo sott'occhio. È noto che in tutti gli stati possibili debbono esistere alcuni fondamenti di ragione, che si verificano e si verificheranno sempre, perchè in tutti gli stati trovasi realmente uno stesso essere, qual è l'uomo, e una stessa natura fisica che lo circonda e lo sostiene; mentre pure che tutto viene diretto dai dettami perpetui della *giustizia comune*, i quali sono del pari immutabili ed universali (§ 235). Sarebbe dunque difetto il tralasciare di esporre le nozioni competenti che risultano da questi fondamenti primitivi sì di *fatto* che di *diritto*.

Quello che ho detto per questa Parte lo dichiaro una volta per sempre esteso a tutte, onde evitare superflue ripetizioni.

LIBRO PRIMO

NOZIONI FONDAMENTALI SULL'ORDINE MORALE RISGUARDANTE LA SUSSISTENZA DEGLI UOMINI IN GENERALE.

CAPO PRIMO

DELL'ORDINE MORALE TEORETICO DELLA SUSSISTENZA.

ARTICOLO PRIMO

Nozioni fondamentali sull' ordine teoretico della sussistenza ne' suoi rapporti più generali.

§ 300. *Generazione e definizione del diritto di dominio reale.*

Richiamate alla memoria il pensiero, che l' *ordine morale umano di ragione* altro non è nè può essere che il sistema della massima *utilità* ottenibile nell'attuale sistema dell'universo, in quanto è fatto norma delle azioni libere degli uomini (§ 97. 150. 152). Rammentate inoltre, che l'*effettività* di questa utilità è essenzialmente annessa all'esistenza e conservazione dell' essere umano (§ 197); e voi sull'istante comprenderete che l' *ordine della sussistenza* è il primo e fondamentale ordine *particolare* in tutto il sistema morale di ragione dell' uman genere. Ma se il principio dell'esistenza dell'uomo inchiude essenzialmente quello di conservare la vita; e se è pur certo ed irrefragabile il *fatto*, essere *impossibile* di ottenere questa conservazione senza l' *uso libero* delle cose confacenti a tal uopo, ne nasce necessariamente l' idea del *diritto* di occupare e d'usare degli oggetti valevoli a nutrire, vestire, ricovrare (§ 178 al 183. 193. 194).

Questo diritto, come ogni altro, essenzialmente importa la facoltà di agire senza ostacoli, ossia la libertà (§ 113 al 116) nel procacciare tutte le predette cose necessarie ed utili alla sussistenza, e nell'evitare e respingere l'azione di tutti gli oggetti sì animati che inanimati, dai quali a noi ne venisse nocumento, disagio, impedimento, o violenza (§ 176 al 184, 236 al 238). Ecco quindi l' umana attività, detta comunemente *libertà*, la quale acquista la forma ed il nome speciale di *diritto di dominio reale* e *di tutela personale e reale.* Il primo definir si potrebbe = la facoltà di fare o di ottenere tutto quello che è conforme all' *ordine*

morale di ragione relativamente all'acquisto ed all' uso delle cose godevoli, in quanto non può essere senza ingiustizia contrariata da chicchessia. = Il secondo poi = una pari facoltà, ossia il diritto di viver sicuro, e di mantenere la propria persona e le proprie cose *immuni* da qualunque nocumento ingiusto derivante dagli altri uomini e dalle cose esterne. =

Voi esprimeste che il *dominio reale* e la *tutela* non sono che una *maniera di essere* dell' umana attività, allorchè diceste occupare, usare, agire, per acquistare, evitare, respingere, ec.

§ 301. *Come si verifica in pratica il concetto del dominio reale.*

A questo proposito è necessario di rimarcare più specialmente l'indole di *fatto* di questi diritti. E per parlare di quello di *dominio reale*, il quale per ora deve solo occuparci, è manifesto che sebbene il *concetto ideale* di questo diritto, concepito nella sua massima generalità, sia *semplice;* tuttavia egli non esiste, nè può esistere in natura che sotto la forma di milioni e milioni di *atti particolari*, i quali dall' attività umana, rivolta a trar profitto dalle cose godevoli, si possono praticare. Da questa osservazione di *fatto* nascono due conseguenze: la prima, che il *diritto di dominio* si deve considerare come l'espressione astratta e compendiata di tutte le particolari *facoltà* legittime competenti all' uomo, onde esercitare le infinite e variate azioni necessarie a produrre l'effetto della sussistenza, e lo stato della più felice conservazione fisica. Esse si possono ridurre a tre classi principali; cioè: 1.° all' *occupazione* degli oggetti utili; 2.° al *lavoro* su di essi per ridurli ad uso dell' uomo; 3.° al loro *godimento.* Esistono dunque veramente tanti *diritti di dominio*, quanti hannovi realmente ed in fatto *atti giusti*, e quindi *facoltà legittime*, le quali si possono verificare nell' occupazione, nel lavoro, nel godimento delle cose utili alla diretta conservazione umana.

La seconda conseguenza poi si è, che al concetto del *dominio reale* va talmente congiunto quello di *libertà*, nel senso già definito (§ 115), che senza di questo ne sarebbe distrutta l' essenza. Se diffatti egli è un *diritto*, egli è per ciò stesso una podestà giusta ed *irrefragabile*, e però di ragione esente da ogni ostacolo nel suo esercizio (§ 184). Se infatti deve *operare* per produrre l'effetto della conservazione; se quest'effetto non si potrebbe ottenere quando la forza operante fosse impedita nel suo esercizio; egli è evidente che il concetto del *dominio reale* involge essenzialmente sì per fatto che per ragione anche quello della *libertà;* o, per dirlo in altri termini, nell' *ordine morale* ogni giusto dominio è essenzialmente libero.

§ 302. *Possesso, e sue affezioni di ordine.*

Altro concetto pure indivisibile al pari di quello della *libertà* si è la relazione e *connessione* della cosa padroneggiata colla persona e col libero potere fisico del padrone in guisa, ch'egli usar ne possa senza ostacolo a propria utilità. È noto che alla parola *possesso* corrisponde questo concetto. È evidente che senza questa connessione e relazione sarebbe distrutta la nozione di *dominio reale;* e, quel ch'è peggio, non verrebbe punto provveduto ai bisogni umani, i quali non vengono soddisfatti con semplici *pretensioni* (come sarebbero quelle di un diritto senza la cosa); ma bensì coll'uso e col godimento delle cose medesime. Ecco uno dei casi espressi sotto le generali osservazioni promosse di sopra (§ 190 e 192).

Da questa necessaria e giustificata connessione della forza umana coll' oggetto utile, l'idea del *possesso* viene così investita dalle relazioni di *ordine morale*, che tutte le affezioni di *jus*, alle quali può andar soggetta l'attività umana considerata come mera facoltà, qualificano pur anche il *fatto* materiale del possesso medesimo, ed autorizzano eziandio tutti i mezzi necessarii sì per acquistare il detto possesso quando non si abbia ancora ottenuto, e sì per ricuperarlo, reintegrarlo e difenderlo quando si fosse già conseguito, e che dopo fosse stato o perduto o leso, o venisse attentato contro di lui. Fu già osservato che in materia di *diritto* le relazioni fisiche vengono interamente dirette dalle morali (§ 189).

Da questi stessi principii nasce l'idea di quello che in Giurisprudenza chiamasi *possesso civile*, distinto dal *materiale*, il quale indica non solamente il diritto alla cosa o a conseguire la cosa (*ad rem*), ma bensì l'assoluta e irrefragabile facoltà d'insistere di propria autorità, e senza abbisognare di altro atto o titolo intermedio sulla cosa utile, e di usarne come conviensi a padrone; di maniera che lo spoglio, la violenza, od altro ingiusto ostacolo, non possono privarne chiunque per ragione ne è investito.

§ 303. *Del titolo dei possessi e della sua forza legittima.*

Altro è il *fatto* della materiale occupazione e dell'uso di una cosa utile, ed altro è il *titolo* (§ 185) per farlo. Il primo appartiene al possesso di *fatto*, qualunque siasi: il secondo al diritto (ivi). Non è l'occupazione e l'uso che attribuisce radicalmente il diritto; altrimenti lo spoglio e la rapina lo si trarrebbero seco: ma all'opposto il diritto viene indotto dalla ragione morale, ossia dal *titolo* giustificante la detta occupazione e

l'uso. Dunque a norma dei rapporti necessarii a soddisfare al *fine* morale dell'ordine dei reali dominii nasce e si varia e si misura il diritto dell'appartenenza nei casi pratici (§ 189). In qualunque stato pertanto voi fingiate collocato l'uomo, determinar non dovete la legittimità e la misura dell'appartenenza d'una cosa in vista della forma estrinseca ed accidentale dell'occupazione e dell'uso di lei; ma bensì in forza della natura e dell'estensione del *titolo* di ordine combinato coi rapporti necessarii ed irreformabili delle cose di *fatto*. Una capanna è tanto necessaria ad un uomo o ad una famiglia in certi luoghi, quanto il vestito; ma una capanna non si tiene serrata fra le mani, come un animale accalappiato o un frutto; nè si tiene indosso, come una veste. Egli è chiaro adunque che l'*insistenza* visibile ed incessante non può sempre costituire il possesso, ossia egli non è per diritto ristretto all'attuale e non interrotta connessione col braccio dell'uomo, ma sì bene viene determinato dal *titolo* che lo giustifica; e però, supposta nel possesso la legittima occupazione, ei viene in progresso canonizzato dalla funzione naturale della cosa utile stata determinata dal bisogno umano.

§ 304. *Limiti naturali dei possessi.*

Il *titolo* per occupare ed usare d'una cosa non può essere *illimitato*. Se diffatti trae la sua sorgente dal *bisogno*, non si può estendere che a *misura* del bisogno medesimo. Se poi, prescindendo da lui, si consultano i poteri di *fatto* d'ogni uomo, è evidente, anzi visibile, che il possesso non si potrà estendere se non fin dove si estende in fatto l'opera e l'uso di quel tal uomo. Non può dunque nè per autorità di *diritto*, nè per azione di *fatto*, un uomo particolare occupare molte leghe di paese, dove non si estende nè il bisogno, nè l'opera, nè l'uso reale di lui, specialmente a confronto del bisogno di altri suoi simili (§ 227. 233. 238).

§ 305. *Uso delle antecedenti nozioni.*

Al lume di queste semplicissime ed ovvie osservazioni si prevengono e si tolgono tutte le ambiguità e tutti gli errori nati nel parlare delle proprietà reali, ossia dell'appartenenza personale ed esclusiva tanto rapporto all'uomo singolare, quanto rapporto alle società. Così pure vengono con esatta gradazione distinte e definite le nozioni della comunione da quelle della niuna appartenenza (1), del dominio esclusivo da quelle

(1) Ἀδέσποτα chiamavano i Greci le cose che da niun particolare o pubblico sono per anche possedute.

della concorrenza, del perpetuo dal temporale, di quello appartenente ad un corpo morale da quello che è proprio di un singolare individuo, di quello che è peculiare d'una generazione attuale da quello che ha relazione alla posterità.

§ 306. *L'ordine teoretico del dominio e del possesso reale è fondato sull'ordine fisico, ed atteggiato dall'ordine fisico.*

Finisco quest'articolo colla seguente osservazione. Il *fatto*, che vi dimostra essere *impossibile* di conservare l'esistenza senza l'uso libero e proporzionato delle cose godevoli, donde risulta? Dal *bisogno* inevitabile che il corpo umano ha di alimento, di vestito in certi paesi, di ricovero, ec. Ora da che deriva tutto questo? Dalla *costituzione fisica* dell'uomo, e dalle relazioni della macchina di lui cogli esseri che lo circondano. Di più: tutti gli *atti* coi quali si effettua il dominio, che altro sono essi, se non che atti fisici, e che si esercitano su cose fisiche (§ 300)? Voi dunque vedete qui che i diritti e i doveri di quest'*ordine teoretico* sono risultati dei rapporti reali e necessarii delle cose, come sopra fu osservato (§ 187); ed oltracciò, che l'*ordine teoretico-morale* sta qui fondato sull'*ordine fisico*, ed è atteggiato dall'*ordine fisico*, come in generale fu accennato (§ 89). Si badi bene: dico *fondato* ed *atteggiato*, e non *diretto*.

ARTICOLO II.

Nozioni fondamentali sull'ordine teoretico del dominio delle cose nei rapporti che passano fra uomo e uomo.

§ 307. *A due specie di rapporti ridur si può tutta la dottrina fondamentale di quest' ordine teoretico.*

Due sono le specie possibili di rapporti che passar possono fra gli uomini singolari e le società. La prima specie è quella che viene determinata dalla sola natura delle cose, indipendentemente da ogni convenzione positiva, o fatto volontario qualunque dell'umana libertà. La seconda è quella che deriva da queste convenzioni, o fatti liberi umani. La dottrina fondamentale pertanto dell'*ordine teoretico*, di cui parliamo, può essere ridotta a questi due rapporti. Incominciamo dal primo.

§ 308. *Quale giudicio recar si deve, e quale influenza attribuire alla così detta comunione primitiva.*

Che cosa dobbiamo pensare della così detta *comunione primitiva*, della quale tanti scrittori di naturale Diritto ragionarono? Dire che il dominio delle cose di questa terra non è stato dalla natura accordato esclusivamente ad uno o a pochi uomini, ma a tutto l'uman genere, perchè a tutto l'uman genere la natura compartì il diritto a vivere ed a conservarsi più felicemente che si può, salva la *comune giustizia;* egli è un accennare un'osservazione trivialissima ed inconcludente, per istabilire una *comunione primitiva* avente effetto di dovere e di diritto. In qualunque tempo e stato anche non primitivo, in qualunque più inoltrata e raffinata società si verifica e si verificherà sempre questo principio, senza che da ciò trar si possa altra conseguenza, se non che *tutti* gli uomini hanno un diritto inviolabile a ricavare o direttamente o indirettamente la loro sussistenza dalla terra: il che essendo un fatto necessariamente determinato dall'*ordine fisico*, non abbisogna di prove d'*ordine morale.*

Volete voi giustificare con ciò l'atto di un primo occupante? Voi non avete bisogno di ricorrere a questa *comunione*. Il diritto di sussistenza dell'uomo singolare, la mancanza d'ogni possessore della cosa utile, legittimano assolutamente l'atto dell'occupazione. Dire che la terra pria che fosse popolata era *comune* a tutti gli uomini, egli è un abusare d'un'astrazione, perchè sarebbe lo stesso che affermare che la *comunione* importar può il concetto d'una cosa nè posseduta nè usata da *alcuno;* il che significa ch'essa non è veramente *comune*, ma solo VACANTE.

A me pare piuttosto che la *comunione* racchiuda un senso del tutto *positivo*, cioè il concetto di = una cosa la quale appartiene così a *molti*, che nessuno posseder la possa ad esclusione di altri; e però che l'appartenenza di lei si verifica ugualmente in *molti uomini ad un tratto.* = Ritenuto questo concetto, e riducendo la cosa a' termini di rigoroso Diritto naturale, senza contemplare convenzioni o atti positivi, io dico che questa *comunione* a rigor di termine non si può mai provare e legittimare come fatto di natura; ma che al contrario qualsiasi *comunione di beni*, considerata come contrapposto della *proprietà reale*, in ultima analisi non si può ridurre che ad un possesso *promiscuo* e *successivo* d'una stessa cosa utile fra più uomini o società. Fra le nazioni cacciatrici e pastorali, nelle quali non si conoscono proprietà stabili, se taluno sotto il *solo* pretesto della *comunione primitiva* si avvisasse di ra-

pire dalle mani del cacciatore la preda, e di dividerla con lui, o di appropriarsi la metà del gregge d'una famiglia di nomadi, agirebb' egli secondo il dettame della *giustizia comune?* In una società agricola e commerciale, se un altro entrasse nella casa o nel campo del vicino, e ne involasse un vestito, una zappa, o parte del raccolto seminato ed allevato dalle mani del suo vicino, sebbene le terre fossero date dalla nazione a solo usufrutto, come nella repubblica spartana, agirebb' egli secondo i dettami della *giustizia comune?* Rispondo col rimandare a quello che fu dimostrato di sopra (§ 226. 227. 238); rispondo colla parità troppo nota di Cicerone, cioè = che nella stessa guisa che un teatro, sebbene sia *comune*, tuttavia a buona ragione può dirsi che quel posto il quale ognuno occupò è *suo;* così pure nella città o nel mondo *comune* non osta il diritto che ciò che è appropriato ad ognuno non sia veramente suo (1). =

A che dunque riducesi questa pretesa *comunione*, se non che al successivo possesso di una cosa, la quale nel punto che viene veramente abbandonata da quello che ne fece uso, può essere occupata ed usata da qualsiasi altro, mentre che colui che abbandonò la prima passa ad occupare e ad approfittarsi di un' altra, cui o altri uomini dal canto loro lasciaron vacante, o non occuparono ancora? Ridotta la cosa a questo punto, ognun vede che non si lascia veramente alcuna sostanziale *differenza* fra questo stato, che dicesi *puramente naturale*, e la più rigorosa proprietà di beni.

§ 309. *La comunione figurata non può essere cosa naturale, ma solamente convenzionale ed artificiale. Della proprietà stabile.*

Svolgiamo alquanto questa conchiusione. Io cerco in primo luogo: l'uomo prima dello stabilimento delle proprietà civili ha egli un vero diritto alla sua sussistenza, o no? Questo è fuori di controversia. È egli protetto dall' uguaglianza di diritto, o no? Anche questo è accordato senza disputa; anzi è un principio, del quale i sostenitori della *comunione primitiva* fanno uso per istabilire la loro tesi. Or bene: posto questo, è egli certo o no che ad ogni uomo compete in forza di legge naturale la libertà, ossia il diritto di godere a suo beneplacito (senza ledere però l'uguaglianza altrui) dei beni necessarii alla propria conservazione?

---

(1) « Quemadmodum theatrum cum commune sit, recte tamen dici potest, ejus esse eum locum, quem quisque occuparit; sic in urbe mundove communi non adversatur jus, quo minus suum quidque cujusque sit. » *De finibus*, Lib. III. Cap. XX.

Niuno può negarlo. È dunque inevitabile che qualunque altro uomo, fuori del caso d'un' estrema ed incolpabile necessità (§ 262 e 273), sarà tenuto a rispettare il diritto accordatomi dalla natura, e a non turbarmi nel libero uso di lui.

Posto il caso adunque che io occupi un dato spazio di terra sgombro da ogni possessore, e ch' io su quello insista seminandolo, scavandovi canali, fabbricandovi una casa, sarò in diritto di persistere su di esso fino a che mi piacerà; e per ciò stesso sarà vietato ad ogni altro di cacciarmi di là contro mia voglia. Anche questa è una conseguenza irrefragabile, sì perchè deriva essenzialmente dai rapporti della libertà comune, o, a dir meglio, non è che una particolare espressione della formola generale della comune libertà (§ 236); sì perchè i fautori stessi della pretesa *comunione primitiva* attribuiscono questo diritto d'illimitata persistenza fino a chi abita o vive su quello d'altrui (1).

Ma se io ho diritto di possedere un dato fondo lecitamente occupato fino a che mi aggrada; se niuno ha diritto di cacciarmi di là contro mia voglia: dunque convien concedermi che sta in mio arbitrio il dare l'accesso a quel nuovo possessore che a me piacerà, e sgombrarlo in favore della tale persona a me benevisa; altrimenti io persisterò in quello. Questa persona poi a me benevisa essendo un mio *simile*, e però potendosi in lei verificare tutto ciò che si verificò in me, avrà lo stesso diritto che competeva a me medesimo. Così pur dicasi degli altri successori di lei in infinito. Ora tutto questo cosa esprime veramente, fuorchè una serie di convenzionali alienazioni, alle quali, per lo stesso diritto che riguarda il tutto, si possono apporre tutte le condizioni che piaceranno ai due contraenti di concordare? Qual' altra cagione potrà privar me, e quelli che con me commerciano dei nostri diritti, fuorchè la morte?

Ora se tutto questo è dimostrato dall' essenza stessa del diritto primitivo di liberamente usare delle cose godevoli, combinato colla naturale uguaglianza; e se dall'altra parte, poste le descritte facoltà, non v'ha alcuna differenza fra esse e la reale e più rigorosa proprietà: egli è dunque compiutamente provato che non la *comunione*, ma bensì la *pro-*

---

(1) « Quia omni homini natura idem jus » est ad usum necessarium rerum naturalium, » in communione primaeva homini cuilibet » commorari ac habitare ubivis terrarum li- » cet, ubi libuerit et quamdiu libuerit, atque » transire per loca quaecumque prout ipsi » opus visumque fuerit, ac inde petere res, » quibus indiget. Immo, *cum etiam res arti-* » *ficiales sint communes*, si alicubi fuerint » aedes inhabitatae, aut quae plures habita- » tores recipiunt, in iis habitandi cuilibet jus » est quamdiu visum fuerit. » Volff. *Instit. Juris nat. et gent.* § 190.

prietà reale, prescindendo da ogni fatto d'instituzione positiva, è propriamente cosa di puro e primitivo *diritto naturale;* e che all'opposto qualunque *comunione* non può risultare che da uno stabilimento puramente CONVENZIONALE.

§ 310. *Continuazione. Obbiezione. Risposta.*

Mi si obbietterà ch'io spingo a termini troppo odiosi la *comunione* da me combattuta, e ch'io presto a coloro che la difendono pretensioni da essi non solamente eccitate, ma positivamente riprovate. Concedo, talun di loro potrà dirmi, che l'uomo prima della introduzione delle stabili e civili proprietà possa insistere a suo beneplacito nel possesso di un dato fondo; concedo che non ne possa venire cacciato ad arbitrio di un altro suo simile; concedo che abbia tutto il diritto a sostentarsi coi frutti che ricava; che sia in facoltà di lui cedere il suo luogo a chiunque gli piace: e che perciò? Ad onta di tutto questo, non potrà forse aver luogo la *comunione* da me sostenuta? Io non pretendo che la *comunione* inchiuda il diritto di privare un mio simile del diritto della libertà di usare dei mezzi della sua conservazione; ma solamente di *partecipare* con lui d'ogni bene così, che, detratto quello che è puramente a lui necessario, debba del rimanente far parte anche con me; e per conseguenza l'abitazione della sua casa ed il raccolto del suo campo sieno comuni a me, per la ragione che la natura non assegnò a lui quel tale campo, ma a tutti gli uomini concesse la terra intiera, senza far porzioni individuali ad alcuno.

Rispondo. Ditemi: per qual ragione un dato spazio di terra può divenire un bene e un oggetto di possesso per l'uomo, se non che per la utilità che indi ne deriva? Un tratto di deserto dell'Arabia o della Libia può esso mai costituire oggetto di sussistenza per una famiglia o per una società? È chiaro che no. Or bene: la casa da me eretta, i canali irrigatorii da me scavati, la coltivazione da me fatta, sono opere mie, o no? Lo sono. Il raccolto che proviene da quel dato campo sarebbe ivi nato, cresciuto e moltiplicato senza le mie cure? No. Mietere il mio grano, cumularlo in casa mia, pulirlo dalla paglia e dalle bucce, è opera mia, o no? È opera mia. Questo grano da me raccolto può esser mio, ed anzi più mio, che il frutto da un selvaggio spiccato da un albero non posseduto da alcuno, o no? Lo è ugualmente, e forse di più. Orsù, rispondetemi intorno ad un'altra domanda. Il nuovo ospite che per diritto della vostra *comunione* pretende di partecipar meco del mio grano (poichè del campo nudo e sterile non saprebbe che farne), volete voi che abbia

lavorato con me e prestatomi ajuto a fabbricare la mia casa e a coltivare il mio campo; oppure che possa partecipar meco di tutto il fatto mio, senz'aver contribuito dal suo canto fatica alcuna? Se mi dite il primo, allora io vi replico: che non per titolo di *comunione naturale e primitiva* io accorderò a lui in proporzione geometrica parte del godimento (§ 228-229); ma bensì in forza d'una vera *società di opera* eseguita col fatto da lui e da me.

Se poi mi negate questa ipotesi, e pretendete che *senz'altro titolo*, fuorchè per quello della *comunione* da voi pretesa, debba partecipar meco dei frutti delle mie fatiche; allora accadrà ch'io dovrò travagliare per lui per la sola ragione ch'egli è uomo come sono io, ed ha bisogno di vivere; che dovrò servire a lui perchè la terra è data a tutti: il che, prescindendo da un mio atto volontario, ripugna ad ogni legge di *giustizia comune* (§ 227 e 233). Le pretensioni attribuite alla *comunione primitiva* non sono forse queste? *Senza convenzioni positive*, e in forza di un diritto puramente naturale, è lecito ad un terzo appropriarsi i frutti della mia industria (1): il che significa, che io co' miei sudori sia tenuto a salariare l'altrui pigrizia o rapacità. Gli uomini conviene considerarli come sono. Ma se dall'altra parte io sono padrone assoluto dell'opera mia, e di tutto ciò che lecitamente da quella deriva; se il frutto del mio lavoro è così mio, come mie sono le mani, i piedi e gli occhi miei: dove fonderete voi la vostra pretesa *comunione?* Voi non potete dissimulare, nè riparare la vostra sconfitta; perchè il principio stesso, del quale fate uso per fondare la pretesa vostra *comunione*, si è quello appunto che mi conduce a combatterla.

Per una correlazione contraria poi verificandosi ch'io non sono tenuto sotto il chimerico e non mai provato pretesto di tale *comunione* a far gratuitamente parte de' miei beni ad un altro, se non che per un atto puramente volontario di generosità e di carità; ne segue che la proprietà, di cui ho parlato di sopra, viene per naturale diritto stabilita, senz'altra considerazione di convenzioni umane.

§ 311. *Origine e fondamento dell' opinione della comunione primitiva.*

Io non avrei insistito cotanto sul soggetto della pretesa *comunione primitiva* e della *naturale proprietà*, se la diversa maniera di riguardarlo non traesse seco una differenza importante nell'*ordine teoretico*

(1) Vedi fra gli altri il Wolfio, *Instit. Juris nat. et gent.* § 188 e 190.

del Diritto economico sì politico, che delle genti. Per questo motivo io aggiungo qui alcuni schiarimenti ed osservazioni.

D'onde è derivato che tanti uomini, d'altronde celebri e d'ingegno, hanno sostenuto la *comunione primitiva* da noi impugnata? Eccolo. Per un'astrazione agevole a farsi hanno considerato tutti gli uomini dotati di *uguale diritto* a giovarsi delle cose godevoli della natura, come necessarie e connesse colla loro conservazione. Hanno poi soggiunto, che non àvvi nella natura e nei rapporti astratti dell'*ordine naturale* ragione alcuna, per cui quella tal cosa debba piuttosto essere di uno, che di un altro: dunque, hanno conchiuso, per fatto solo di natura non esistono cose proprie delle singolari persone umane. Ma dall'altra parte essendo pur vero che gli uomini hanno diritto di valersi e di godere delle cose della natura, ne viene di conseguenza che per puro fatto di natura *tutte le cose* sono di tutti, e però sono di comune diritto. *Comune diritto* è quello che compete ad un tempo stesso a più persone.

§ 312. *Primo vizio della detta opinione. Storia naturale del primitivo possesso ed uso delle cose.*

Io ho caratterizzato questo raziocinio come un abuso d'una astrazione. Ecco il perchè. Primieramente si prescinde in esso da un fatto reale che ha dovuto avvenire in natura, come si suole far sempre nelle astrazioni e supposizioni generali. Il primo uomo o i primi uomini che esistettero sulla terra, certamente non ne occuparono col loro corpo tutta la superficie, ma bensì si trovarono necessariamente situati in un determinato luogo di lei. Contemporaneamente poi ebbero bisogno di pronta sussistenza. Le circostanze reali di *fatto* della natura, indipendentemente da qualunque atto arbitrario dell'uomo, esigevano dunque che i primi uomini cercassero la sussistenza là dove potevano *prontamente* ottenerla. Dunque il luogo da loro occupato, o almeno il più vicino, o, a dir meglio, le cose godevoli più vicine divennero, *per fatto di natura*, oggetto di occupazione, di uso e di consumazione.

Era certamente in astratto possibile, e niuno ostava, che altrove non potessero procacciare il loro sostentamento; ma il possibile metafisico non si può tutto verificare in natura, e solamente in atto pratico verificar si può un dato caso concreto, e colle tali circostanze: e però è un vero abuso il ragionare delle cose pratiche colla scorta di queste vaghe e generali possibilità.

Effettuatisi così i primi possessi ed usi delle cose godevoli, divenne ad un tempo stesso impossibile che le medesime cose occupate e godute

da quegli uomini, finchè colà rimanevano, divenissero a buon diritto *comuni* con altri che potessero sopraggiungere.

Era dunque mestieri a que' che venissero dopo cercare altri oggetti utili, e perciò ricavarli da fonti distinte. Così da cosa a cosa, da paese a paese si estese l'occupazione, l'uso e il godimento dei beni della terra, sia che parliamo dei frutti spontanei di lei, sia che parliamo degli animali da essa alimentati, sia finalmente che parliamo dei fondi stessi di agricoltura. Questa legge di continuità era tanto più naturale, quanto è più naturale all'uomo di godere col minimo possibile d'incomodo e di fatica; quanto più è notoria l'affezione che lega le popolazioni tutte al suolo che le vide nascere; e quanto più era allora inevitabile che le emigrazioni di un gran numero d'uomini ad un tratto, in paesi non ancora abitati, non rendessero più malagevole la sussistenza.

§ 313. *Conseguenza. Esiste una cagione puramente naturale che determina in grande il luogo e gli oggetti dei primitivi possessi umani.*

Se dunque in una considerazione puramente speculativa, nella quale prendonsi soltanto di mira le qualità ed i rapporti astratti dell'essere umano, non troviamo traccia alcuna che ci guidi ad assegnare ad un uomo qualunque l'uso e il godimento di una tale più che di una tal'altra cosa, d'un tale più che d'un tal altro luogo, ciò a nulla conchiude; perchè abbracciando il *tutto insieme* dei fatti naturali, troviamo esistere una ragione di questa determinata scelta, indotta dall'andamento di *fatto* delle cagioni *puramente naturali* anteriori a qualunque fattizio stabilimento umano.

Diffatti, determinato il luogo, si determina pur anche la natura e la copia dei primitivi e rozzi materiali dell'umana sussistenza; o, a dir meglio, la natura fisica, in forza d'un complesso speciale delle sue grandi cagioni, determina tutto questo.

Ciò stante ne viene, che la veduta fondamentale dei fautori della *comunione primitiva* è viziosa, perchè volendola far servire di fondamento ad un *dogma pratico*, come è quello della detta *comunione*, non era permesso di farne uso se non col presidio di tutte le circostanze di *fatto* reali e naturali risguardanti lo stesso soggetto (§ 15 al 19 e 48).

§ 314. *Improprietà del nome e fallacia del concetto della comunione primitiva.*

Oltre tutto questo debbo soggiungere, che assai impropriamente si appella *comunione negativa* tanto la capacità delle cose naturali a dar

luogo a qualunque possessore, quanto la potenza astratta sì di *fatto* che di *diritto* di qualunque uomo a possedere ed usare d'ognuno dei beni naturali; stantechè, se dopo essere state occupate le cose non possono per naturale giustizia essere più comuni (§ 308 al 310); e se prima d'essere occupate non si vede che una pura relazione astratta, cioè la *possibilità* di acquistare o di ricevere tutti i possessi imaginabili: egli è manifesto che con ciò non s'induce una vera *comunione di possesso*, ma solamente una *comunione di potenza astratta* a possedere; in una parola, una mera *suscettibilità*, se m'è permesso il dirlo, *comune* a possedere, e nulla più. Il nudo palmo della mia mano può essere occupato da un frutto, da un pane, da un libro: si dirà forse che la mia mano è *comune* ad un libro, ad un frutto, ad un pane? Si dirà solamente che tutte queste cose hanno la capacità comune ad occuparla, ma nulla più; di maniera però che, verificandosi l'occupazione fatta da uno di questi corpi, si rende incompossibile quella degli altri.

Avrei omessa questa osservazione, se la controversia si riducesse alla mera proprietà o improprietà della parola medesima. Una speculativa possibilità *comune* agli uomini di usare con diritto di tutti gli oggetti utili (simile a quella di un volatile sospeso in aria, il quale può por piede in tutti i punti del suolo sottoposto) è stata applicata al *fatto pratico*, senza pensare che all'istante in cui la potenza passa all'atto, cessa d'essere *indeterminata;* e però svanisce tutto quello che poteva dare fondamento a qualsiasi idea di *comunione:* a somiglianza appunto del volatile, il quale, al momento che va a poggiare sul dato albero, non può ad un tempo stesso poggiare altrove.

§ 315. *Schiarimenti ed osservazioni.*

Dopo tutte le cose esposte fino a qui, io credo acconcio il fare le seguenti dichiarazioni.

I. Nella supposizione d'uno stato puramente naturale di cose, cioè prescindendo da ogni formale convenzione umana, benchè io non possa ammettere la *comunione primitiva* nel senso adottato da tanti uomini celebri; ciò non ostante dir non si deve ch'essa, allorchè si tratta di rendere scambievole l'uso delle proprietà personali, per un fatto *positivo umano* o per una *libera* ed espressa convenzione non si possa effettuare. Anzi concedo che, considerato l'atto per sè, sia totalmente *lecito*. Ma per istabilirlo àvvi bisogno d'una *espressa* e libera emanazione della volontà dei contraenti, perchè una vera *comunione* di beni inchiude una deroga, una limitazione della naturale e legittima libertà dell'uomo, sic-

come s'è già dimostrato di sopra. Non per questo io intendo escludere un' altra specie di *comunione*, la quale necessariamente rimane e rimaner deve anche dopo lo stabilimento di qualunque proprietà. Questa si verifica in tutte quelle cose che sono d'un *uso inesauribile* ed *innocente*, e in tutte quelle che, non violando punto il diritto naturale di proprietà, sono anzi necessarie per esercitarlo a comune vantaggio. Così l'uso del mare fuori del tiro del cannone (da cui non si può nè portare nè ritrar nocumento), connesso e comunicante coll' oceano; così le vie pubbliche, sì nell'interno che nella congiunzione dei territorii, rimangono comuni: ben inteso sempre, che ciò non attenti alla pace ed alla sicurezza delle persone, delle cose, ed a niun oggetto interessante per usi comuni.

II. Contemplando poi tanto la *proprietà*, quanto la *comunione* dei beni nei soli rapporti della *sussistenza*, io non veggo che in fatto si possa sostenere essere l'una ad esclusione dell' altra così *necessaria* all'ordine essenziale della *coesistenza* degli uomini, che si *debba* abbracciar l'una, o escluder l'altra. Come in astratto non ripugna che molti uomini prendano la risoluzione generosa di render reale il progetto della repubblica di Platone; o che, a guisa dei primi Cristiani, convengano in un tenore di vita animato da pura fraternità e benevolenza illimitata (come non ha ripugnato nè al fatto nè alla ragione l'esistenza del regime degl' Incas nel Perù, o quello del Paraguay); o che in altri paesi e secoli più o meno imperfettamente abbia avuto luogo una *comunione* virtuosa, la quale abbia tolti i cattivi effetti della soverchia disuguaglianza delle fortune: così pure, consultando l'ordine solo della *sussistenza* nelle relazioni fra uomo e uomo, non si può dire che all' ordine essenziale delle società ripugni la *comunione* di beni, della quale parliamo. Ma dall'altra parte, siccome il meglio non può escludere il giusto ed il buono; così pure il sistema della *comunione* non può escludere quello della *proprietà* dei beni.

L'unica quistione che rimane sarebbe dunque: non se l'uno o l'altro di questi stati sia *per sè* legittimo ed essenziale alle umane società; ma bensì se, computando *tutte* le circostanze di *fatto*, specialmente delle passioni e cognizioni degli uomini coesistenti nelle diverse età e contingenze inevitabili dal potere dell' arte politica; se, dico, torni meglio o sia anche necessario per l'ordine della socialità abbracciare l'uno più che l'altro sistema. Ma questa è una disquisizione, i risultati della quale debbono essere dedotti da considerazioni ben diverse da quelle che si assumono nell' *ordine* puramente *teoretico* della sola *sussistenza* fisica degli uomini. Dunque non è questo il luogo proprio per discutere un

tale oggetto; come neppure per trattare dei rapporti speciali o della *comunione* o della *proprietà*. Esporre le sole nozioni *fondamentali* relative all'ordine della sussistenza nei rapporti scambievoli fra gli uomini, ma indipendentemente da considerazioni convenzionali, e con viste per ora soltanto generali; ecco il carico al quale io debbo qui soddisfare.

§ 316. *Della disuguaglianza dei beni in generale. Rapporti di proporzione assoluti e rispettivi.*

L'uguaglianza e la disuguaglianza dei beni può essere riguardata sotto due rapporti di proporzione. Il primo è quello che contrae allorchè si considera la quantità dei beni rispettivamente ai bisogni d'ogni uomo; il secondo, quando si contempla questa stessa quantità fra uomo e uomo, fra classe e classe, fra società e società, ossia fra Stato e Stato.

Poichè la macchina umana è finita, egli è manifesto che la forza dell'umana sensibilità, e la misura dei bisogni reali e d'ogni altro piacere e dolore sono pur finite. Sarà dunque *finito* anche il termine di proporzione della quantità dei beni che debbono servire all'uomo; e quindi esisterà un termine fisso per istabilire l'uguaglianza, l'eccesso o il difetto dei beni. Perlochè dalla mancanza assoluta, che si può rappresentare come zero, fino all'indefinita opulenza si può tessere una scala di gradazione proporzionale e paragonata, la quale nella scienza del *valore* delle cose e nel commercio umano forma un criterio importante. Nel comune linguaggio furono già distinti i più vistosi intervalli di questa gradazione. Chi manca assolutamente di tutto il necessario per la sussistenza viene chiamato *mendico;* e la *mendicità* rappresenta il *nulla.* Chi manca di *parte* del necessario si nomina *bisognoso.* L'*indigenza* viene espressa col segno del *meno;* e questa è suscettibile di più minute gradazioni. Colui il quale non ha che il puro *necessario* per la sussistenza, vien chiamato *povero.* La *povertà* esprime l'uguaglianza, ossia il pareggiamento coi bisogni assoluti. Quegli poi che, oltre il necessario, possiede eziandio quanto fa d'uopo per godere gli agi della vita, dicesi *comodo* e *agiato*. L'*agiatezza* esprime un di più dei bisogni di necessità, e un'eguaglianza coi bisogni meno pressanti. Il *ricco* possiede anche il superfluo; e però la *ricchezza* si può esprimere col *più* assoluto. L'*opulenza* finalmente si può figurare indefinita; e i gradi di lei formano una scala, la quale incominciando dalla ricchezza, può essere spinta ad arbitrio a qualunque misura. Questo però non ha luogo che in una considerazione puramente speculativa, la quale prescinde dalle leggi reali con cui le cose avvengono nel mondo.

Tutti gli annoverati gradi, e le proporzioni ad essi adattate, riguardano il primo aspetto, sotto il quale si può considerare la quantità dei beni. E siccome il fondamento della proporzione viene formato dallo stato e dalla natura dei bisogni *personali;* e per istabilire la descritta scala di proporzioni non occorre altra considerazione che quella dell'uomo *individuo*, senza pensare ad altri uomini coesistenti; così il detto rapporto si può chiamare *personale* ed *assoluto.*

Il secondo rapporto di proporzione è quello che viene costituito dal paragone della quantità rispettiva dei beni posseduti da due o più uomini, classi, società, come testè fu avvertito. Questo riceve propriamente il nome di *parità* o *disparità* di beni, di agi, di ricchezza, di opulenza. È cosa troppo agevole il prevedere che, formata la scala delle proporzioni personali dei beni, e stabilite le classi corrispondenti dei possessori, sia che parlisi d' uomini particolari, sia che trattisi delle società, è agevole, dissi, il prevedere che si possono fissare tante proporzioni fra uomo e uomo, società e società, quanti hannovi dei detti gradi e stati assoluti e personali.

§ 317. *Cagioni naturali della legittima disparità dei beni. Definizione dell' industria.*

È legge indeclinabile di *fatto* del sistema fisico dell' universo, che l'ordine della sussistenza umana renda necessario quello del *lavoro* dalla parte degli uomini e delle società. La natura non somministra che prodotti *grezzi* e *dispersi* sulla faccia della terra, i quali è indispensabile di raffazzonare, di cumulare e di conservare, onde soddisfare alla sussistenza della specie umana.

È ben vero che la *necessità* di queste cure non è *uguale* in tutti i luoghi e in tutti i tempi; ma in tutti i luoghi e in tutti i tempi rendesi più o meno necessario l' esercizio della umana attività, rivolto a ricavare, moltiplicare e ridurre le cose a beneficio dell' uomo; il che appellasi *industria.*

Ma per ciò stesso che quest' industria è = un esercizio dell' *umana attività*, in quanto viene impiegata sulle cose onde produrre utilità, = ne verrà necessariamente ch' essa e i frutti suoi riusciranno in primo luogo (dato pari tutto il rimanente) *proporzionali* alle *facoltà* sì fisiche che morali impiegate dall' operatore industrioso. Con maggiore ingegno, con robustezza maggiore, con maggiori lumi costituenti un vero incremento di forze artificiali, con maggiori stromenti che formino un reale incremento di forze esecutrici, si potrà più ampiamente e con maggior

effetto esercitare quest' attività, e (dato il resto pari dal canto delle sorgenti naturali dei beni) si potrà produrre un numero maggiore di oggetti utili. Ma siccome dall' altra parte quest' attività si esercita sopra gli oggetti fisici tali e quali vengono spontaneamente dalla terra prodotti, e l' arte non può sottomettere le forze della natura se non fino a quel segno, dentro cui la forza umana può predominare le cagioni fisiche; così ne verrà in secondo luogo, che l'azione dell' industria umana sarà più o meno giovata, più o meno secondata, più o meno impedita, a proporzione della costituzione naturale ed irreformabile delle cose nei diversi luoghi della terra e nelle diverse contingenze del sistema fisico dell' universo; e però i risultati dovranno necessariamente variare, sebbene si supponga la parità dell' ingegno, delle forze e dell' opera dell'industrioso.

Finalmente, date pari forze ed ingegno, e pari facilità o difficoltà esterne dal canto della natura, i prodotti utili riusciranno più o meno copiosi, a misura della maggiore o minore assiduità nel lavoro dei diversi operatori.

La massa pertanto dei beni, e quindi la loro proporzione rispettiva, sarà un *risultato* derivante dall' azione o separata o riunita delle *tre* cagioni ora mentovate. Esistono adunque *cagioni* reali, naturali e legittime della disuguaglianza nei mezzi della sussistenza fra gli uomini; e queste cagioni si possono concepire in una maniera separata dallo stabilimento delle società. Le due prime non dipendono dall' arte umana. Possono dunque i particolari e le società giugnere ad essere *superiori* ad altri loro simili in ricchezza, senza leder punto il *diritto* dell'uguaglianza e della libertà comune; mentre pure che, essendo essi veri *padroni* dei prodotti delle proprie cure, hanno diritto d' essere rispettati da qualsiasi altr' uomo o società in forza appunto dell' uguaglianza.

§ 318. *Teoremi di diritto generale sull' occupazione ed aumento dei beni fra gli uomini.*

Per la qual cosa riunendo quanto appartiene ai dogmi di *diritto* concernenti il possesso delle cose godevoli nei rapporti fra uomo e uomo, società e società, risultanti da quello che si è esposto fino a qui, si possono stabilire i seguenti

TEOREMI FONDAMENTALI.

I. = Qualsiasi *occupazione* di beni fatta a puro titolo del diritto naturale di sussistenza competente a qualunque uomo, viene per legge morale di natura limitata dal *reale bisogno* dell' occupante (§ 304). =

II. = Qualunque *incremento* di beni derivante dall'industria personale di uno o più uomini e società, senza usurpazione del vero diritto del terzo, non ha altri limiti che quelli dell'industria, ed il possesso ne è sempre per legge di natura inviolabile, qualunque possa essere la disparità che ne nasca rispetto ad altri uomini o società (§ 226-227). =

Questi teoremi bastino per ora. So che, esaminando i puri rapporti i più semplici, indipendentemente dai fatti tutti sociali, si potrebbero discutere altri argomenti; e così, per esempio, trattar si potrebbe delle cagioni naturali che estinguono il diritto, come sarebbe della morte; quindi delle *successioni per morte* nei beni di un defunto, il che è oggetto di vero Diritto pubblico; così pure dell'abbandono o vacanza dei possessi avvenuta per causa spontanea: ma io non credo che questo sia il luogo acconcio per entrare in simili disquisizioni. Il punto di prospettiva, in cui siamo, non ci manifesta per anche *que' fatti*, dai quali dedur si possano i rapporti direttivi di queste e di altrettali contingenze del dominio delle cose fra gli uomini. Noi potremmo dedurre principii *astratti* e di pura speculazione, ma non principii *generali* atti a servire di norma alla pratica. Noi potremmo ragionare di *diritto* come il matematico ragiona della superficie dei corpi, mentre che ci è necessario ragionarne non come al matematico, ma come al fisico si conviene.

ARTICOLO III.

Continuazione del precedente Articolo.

Dell' ordine teoretico del dominio reale in vista delle convenzioni, o di altri fatti positivi fra gli uomini.

§ 319. *Soggetto di questo Articolo.*

La seconda specie di rapporti concernenti il dominio reale che può esistere fra gli uomini particolari e le società indipendenti, si è quella che deriva dalle convenzioni, o da altri fatti positivi (§ 307). Fino a qui abbiamo trattato il nostro soggetto senza computar punto l'intervento di questi fatti; e, quel ch'è più, prescindendo fino dalla considerazione d'uno stato sociale qualunque. Le nozioni *fondamentali* risguardanti l'*ordine teoretico-morale* dei diritti e dei doveri umani nella detta seconda specie di rapporti esigono ora la nostra attenzione, senza perdere per altro di vista che noi prepariamo i fondamenti del *Diritto pubblico* (§ 276); e però che dobbiamo limitare od estendere la trattazione giusta quanto fu già avvertito (§ 299).

§ 320. *Principio teoretico universale risguardante la piena libertà dei dominii reali, e le cagioni di fatto che possono limitare i diritti fra gli uomini.*

Posto che il possesso delle cose godevoli (altro non constando di positivo) è per diritto naturale *libero* (§ 300-301), egli importa essenzialmente due facoltà: la prima è relativa a ciò che gli *altri uomini* far possono verso noi intorno al nostro possesso; l'altra è relativa a tutto ciò che noi possiamo fare sulle cose medesime da noi possedute. Parlando della prima, tener si deve come già dimostrato, che ad ogni legittimo possessore compete il diritto ossia la podestà irrefragabile ad essere *esente*, per parte di qualsiasi umano potere, da qualunque vincolo ed ostacolo che non venga autorizzato dall'uguaglianza di diritto (§ 236). E quanto alla seconda, si ha pure a tener per certo che ad ogni possessore legittimo appartiene la podestà irrefragabile di fare delle cose sue tutto quello che non nuoce all'uguaglianza scambievole di diritto (ivi). La prima inchiude il diritto di *escludere* e d'*interdire* ad altri l'esercizio di qualunque atto di dominio nelle cose nostre, e di *non soffrire* che alcuno contro nostra voglia si arroghi un tal potere. La seconda importa il diritto di passare a chi, e come e quando a noi piace, o tutte o parte delle facoltà della padronanza alienabile a noi competente. Queste sono facoltà connesse essenzialmente l'una coll'altra.

Qualunque smembramento pertanto, qualunque servitù, carico, vincolo, il quale in grazia di altri uomini per una cagione avventizia assoggetti, aggravi o leghi i possessi nostri, vale a dire o diminuisca gli *oggetti* del nostro diritto (§ 190), oppure tolga o limiti in qualunque guisa la facoltà di esercitarlo, non potrà legittimamente derivare se non che da un *fatto positivo* autorizzato dall'*ordine morale di ragione*, e perciò conforme alla *giustizia comune* (§ 233 al 236). Dunque in atto pratico non *si può presumere* senza speciale ragione alcun fatto contrario all'integrità, all'indipendenza o alla libertà dei possessi, ma ne deve formalmente constare. Perlochè in tutti gli affari pubblici e privati, nei quali si abbia in mira uno stato avventizio di cose, dato il *dubbio* dell'esistenza del *fatto legittimo* valevole a limitare o nuocere all'estensione naturale del nostro diritto, si deve per dovere di natura pronunciare *in favore* dell'*integrità* e della *libertà*. Questa regola, come ognun vede, concerne non solo la sostanza in grande di un fatto, ma eziandio ogni circostanza o amminicolo importante per il *titolo* (§ 185) della supposta diminuzione, vincolo o carico dei nostri possessi.

§ 321. *Canone universale circa la misura delle alienazioni delle cose, e la limitazione dei correlativi diritti in conseguenza degli atti positivi umani.*

S' egli è vero che ogni uomo è padrone di disporre o di trasferire in altri a piacer suo que' diritti che sono per legge di natura alienabili (§ 237); dunque qualunque uomo particolare e società potrà liberamente diminuire, vincolare o aggravare i suoi possessi fino a quel segno che possono essere alienabili, ma nulla più.

Se però il conservare la propria esistenza è un *diritto*, egli è nello stesso tempo anche un *dovere*. Questo dovere viene limitato dalla misura del reale *bisogno*, il quale è il titolo fondamentale dell' occupazione e del possesso delle cose (§ 300). Laonde, contemplando i rapporti di ordine dei possessi solamente dal canto del possessore dei beni, ne verrà che gli oggetti della sussistenza umana, nei quali si comprende eziandio la facoltà di operare (§ 300 al 303 e 317), saranno alienabili sino al confine del *reale bisogno*, ossia fuori della misura dei mezzi necessarii alla sussistenza; ma dentro la detta misura saranno inalienabili. Quel viaggiatore che nei deserti della Libia vende a caro prezzo un bicchier d' acqua, e poi muore di sete; colui che si rende schiavo assoluto di un altro, o si pone nella impossibilità di esercitare le proprie forze a procacciarsi la sussistenza; violano il primo ed il più importante dei doveri, anzi ne violano molti ad un tratto, perchè dalla soddisfazione di questo dipende la facoltà fisica di esercitare tutti gli altri doveri.

La *prima condizione* pertanto, che verificar si deve in ogni *fatto positivo*, giustificante qualunque sacrifizio dei nostri diritti relativi alle cose godevoli, si è: che la cosa o il diritto, di cui taluno viene a mancare, sia per sè *alienabile* (§ 222).

§ 322. *A quali capi si possano ridurre le cagioni di fatto avventizie giustamente deroganti alla pienezza astratta del dominio reale fra gli uomini.*

Questo non è ancor tutto. Per due *titoli* principalmente può essere reso legittimo l' atto di sminuire od alienare un oggetto di dominio reale, e di limitare o impedire nel possessore l' esercizio del diritto corrispondente nel commercio umano, mentre pure che per lo stesso mezzo si può accrescere il dominio altrui, e indurre un intero sistema di rapporti reali, producente una serie particolare ed avventizia di doveri e di diritti risguardanti i possessi e gli usi delle cose godevoli fra uomo e uomo, società e società. Il primo di questi titoli si è un atto speciale di padronanza, per cui ognuno esercitando il proprio diritto, specificatamente

si priva di tutte o di parte delle date cose alienabili (nel che si comprendono anche le facoltà), a norma di quanto fu altrove spiegato (§ 238). Il secondo titolo può derivare da uno *stato* di *fatto* qualunque conforme all'*ordine morale*, la conservazione del quale esiga per necessaria *conseguenza* alcuno eventuale sacrifizio del diritto di dominio reale in compagnia de' nostri simili.

E per verità pensate che da una parte ogni bene reale alienabile è cosa propria di un dato possessore; pensate che dall'altro canto niun uomo ha naturale impero sul suo simile, e per conseguenza vige l'*interdetto* generale della natura di non padroneggiare l'altrui contro voglia del proprietario; e voi sarete costretto a confessare l'una delle due cose: cioè che ogni *privazione legittima* di diritto sui beni debb'essere o *interamente potestativa* del padrone della cosa; oppure che, posto anche un titolo generale inducente qualche sacrifizio di siffatti diritti, non potrà verun uomo, o prima o dopo che l'urgenza speciale il richiegga, essere obbligato a subire la detta *privazione;* e quando accada di dovervi soggiacere, non potrà essere obbligato a sorpassare la *misura* della necessità del titolo stesso inducente la privazione (§ 241 e 263). Ciò premesso, esaminiamo i fondamenti dell'*ordine teoretico di ragione* d'amendue questi sistemi di cose, e tentiamo di attignere le dottrine dalla loro primitiva origine.

§ 323. *Aspetti diversi, sotto de' quali esaminar conviene la padronanza dei beni per l'ordine teoretico di lei fra uomo e uomo.*

Fu di sopra notato tanto la distinzione, quanto la coesione che passa fra i diritti considerati come facoltà e i loro oggetti (§ 190 e 192). Fu osservato eziandio, che tutti i diritti sono risultati dei rapporti reali delle cose (§ 187), e sono mezzi d'utilità (§ 193. 194. 210). Parlando poi di quelli che versano intorno alle cose godevoli, di cui ragioniamo qui, dobbiamo rammentare che l'*ordine teoretico-morale* è *fondato* sull'*ordine fisico* ed *atteggiato* dall'*ordine fisico* (§ 306), mentre però che è *diretto* dalle *relazioni morali* (§ 189). Da queste riflessioni pertanto siamo guidati ad esaminare il diritto di *dominio reale* sotto due aspetti; cioè:

1.° Relativamente alla diversa *capacità* degli *oggetti* di reale dominio a ricevere ed a corrispondere agli atti della padronanza e ad apportare utilità, in quanto questa diversa capacità può far variare nel commercio umano le regole di ragione, ossia meglio suggerire varii e speciali dogmi di *diritto teoretico* di comune equità, indotti dai rapporti reali e necessarii delle cose.

2.° Relativamente all'*attività* stessa fisico-morale dell'uomo, in quanto per varie maniere conformi alla *giustizia comune* può nelle relazioni scambievoli di più uomini coesistenti disporre dei beni, ed agire rapporto ad essi.

ESAME DEL PRIMO ASPETTO.

§ 324. *A due classi si riducono gli oggetti della padronanza reale in forza della coesistenza e del commercio di più uomini.*

Incominciamo dal primo aspetto. Egli è puramente *fisico*, ed è solamente di *fatto*. Dall'esame del *fatto* deve incominciare la scienza (§ 18 e 23). Gli *oggetti* della padronanza reale si possono ridurre a due classi; cioè: 1.° alle *cose fisiche*, le quali abbracciano quelli che appellansi *beni stabili, mobili, semoventi;* 2.° alle *cose fisico-morali*, le quali abbracciano tutte le opere e prestazioni personali d'*industria* (§ 317) degli altri uomini a pro di un terzo.

È chiaro che, giusta la diversa natura di queste cose, in quanto ne può nascere la necessità di certi doveri negativi o positivi fra gli uomini, e ne può derivare l'utilità, emergere ne dovranno ordini diversi e regole diverse di ragione.

§ 325. *Pieno dominio dietro i rapporti i più generali appoggiati alla natura degli oggetti.*

Incominciando a cogliere il concetto il più semplice, il più generale ed il più pieno della padronanza ne' suoi rapporti alla natura ed all'uso degli oggetti utili, di qualunque specie essi sieno, la mente umana può distinguere la *sostanza* dell'oggetto dall'*uso* di lui, e può altresì distinguere l'una e l'altro dal *godimento*, ossia dalla *consumazione*, per servirmi d'un vocabolo di Economia. Può dunque nella facoltà fisico-morale dell'uomo distinguere altrettanti diritti correlativi; e così chiamare *diritto di proprietà* quello che ha per suo oggetto la *sostanza; diritto di uso* quello che ha per oggetto la *capacità* a farla servire o direttamente o indirettamente alla utilità o ad altro volere umano; *diritto* finalmente *di godimento* la facoltà irrefragabile di giovarsi dei frutti, ossia delle cose appropriate all'immediato godimento umano, derivanti dagli oggetti medesimi.

Se si considera questo triplice diritto *riunito* in un solo uomo, si forma la nozione del *pieno* dominio relativo alla *natura* degli *oggetti;* il quale perciò involge nel suo concetto la coesistenza simultanea del pos-

sesso di queste cose, e della podestà irrefragabile a possederle in una data persona o fisica o morale.

§ 326. *Disparità esterna del pieno dominio in conseguenza de' suoi rapporti.*

Egli è manifesto che il pieno dominio, di cui parliamo qui, sebbene venga riferito all'oggetto fisico del *diritto*, non può essere in tutti i luoghi e in tutti i tempi, nè per tutte le persone, nei rispettivi luoghi e tempi *uguale*. A tenore del diverso genere di vita, per esempio, cacciatrice, pastorale, agricola, che le società conducono; a tenore della fertilità o sterilità dei prodotti di un dato suolo; a tenore finalmente della grandezza o picciolezza dei possessi d'ogni particolare o società nello stesso tempo e luogo; deve *estrinsecamente* variare questo pieno dominio, sebbene dal canto delle facoltà sia uguale per tutti, cioè inchiuda il triplice diritto summentovato. Altre cagioni di disparità risultano da quello che fu detto di sopra (§ 317). L'utilità e la moltitudine dei mezzi di godimento attribuiscono una latitudine estrinseca al diritto di padronanza, considerato rispettivamente al suo soggetto (§ 191), e formano per il *fatto* un più ampio o un più tenue *patrimonio*.

§ 327. *Verificazione dei possessi fisici nella coesistenza di più uomini. Sua necessità. Sue regole generali.*

Da questa veduta compatta e generale discendiamo a più speciali considerazioni. Dietro la distinzione innanzi fatta delle cose puramente fisiche da quelle che appellammo *fisico-morali* (§ 324), noi dobbiamo incominciare dal considerar la prima classe nei rapporti dell'*ordine teoretico-morale* delle azioni fra gli uomini coesistenti. Cominciamo da quelli che riguardano la verificazione dei possessi in generale. Posto che una cosa utile, *non posseduta* da alcuno, può esserla da qualunque uomo, *deve constare* ad ognuno quale sia posseduta e quale no, per non violare da una parte il diritto altrui, e dall'altra per non rimanere defraudati dell'esercizio del proprio dovere e diritto. Dunque fra gli uomini coesistenti debbono esistere *segni esterni* dei *possessi* delle cose; altrimenti qualunque uomo, fatta astrazione da leggi civili che stabiliscano un *criterio* ed un *ordine di fatto positivo*, avrà sempre ragione di usare del proprio diritto sulle cose naturali che non portano indizio di un attuale possessore.

Ma giusta la natura dei diversi oggetti variar debbono necessariamente i segni esteriori dell'incominciamento e della continuazione dei

possessi. E qui, distinguendo le cose *artificiali* dalle *naturali*, è chiaro che le prime portando di per sè l'impronta dell'industria umana, e quindi involgendo necessariamente il fatto d'una *precedente occupazione* fatta dall' uomo, per ciò stesso che sono artificiali (cioè che la potenza umana le ha in qualunque maniera raffazzonate) traggono necessariamente il supposto dell'*appartenenza* e del possesso proprio di qualche uomo; di maniera che è necessario un indizio di *fatto positivo*, non per sapere se sieno possedute, ma bensì se sieno state *abbandonate*. Ridotta la cosa a questo punto, essa diviene un'indagine di *puro fatto;* e le regole per discernere la verità formano parte di quella critica, la quale tanto largamente si estende sopra tutta la scienza dei diritti ne' suoi rapporti alla coesistenza ed al commercio degli uomini e delle società.

Se poi parliamo del possesso delle cose in senso stretto *naturali*, è manifesto che constar deve per visibili e certi contrassegni di un atto qualunque, o di una serie di molti atti indicanti l'effettiva occupazione, *apprensione* ed appropriazione fattane da un dato uomo o società, e della continuazione della volontà di lui a ritenerne il possesso.

§ 328. *Annotazioni speciali sulla verificazione dei possessi fisici.*

Ma qui occorrono alcune annotazioni. Fra le cose assolutamente naturali si annoverano le bestie di qualunque genere, le quali nella classe dei beni vengono disegnate col nome di *semoventi*. Se constasse, per esempio, che certe specie di bestie in un dato paese non si trovano in istato selvaggio, ma che tutte per un fatto generale vengono ritenute ed allevate in istato domestico, come i buoi, le pecore, i cavalli presso di noi, dovrebbesi stabilire qual canone di diritto, che trovandone alcune a pascolare senza *saperne* il padrone, non sarebbe lecito a chicchessia di prenderle ed appropriarsele; come nemmeno, se a confonder si venissero colle altrui, di ritenerle: poichè ignorar non si può che per *fatto* generale esse debbono certamente avere un padrone. Qui vige adunque la stessa regola delle cose artificiali testè accennata. Diverso sarebbe il caso di alcune lepri fuggite da un parco, o di uccelli nostrali scampati da un'uccelliera, i quali confusi cogli altri loro simili, e trovati nello stato loro naturale, senz' alcun visibile contrassegno di appartenere ad un particolare, ricevono lecitamente qualunque primo occupante (§ 326).

Passiamo alle cose *stabili*. È nota la distinzione che fassi in Giurisprudenza fra il nudo terreno, e le cose che in esso vengono piantate, seminate, erette, sovrapposte. Il primo chiamasi *suolo*, e le seconde *superficie*, sebbene assai impropriamente. Ma adottato un vocabolo è d'uopo

usarne, purchè non tragga ad errori. Quando lo stato della superficie porta chiaramente l'impronta dell'industria umana, egli riveste la natura delle cose artificiali, e va diretto colle medesime regole di *diritto*. Ma allorchè egli porta quest'impronta, è malagevole il potere in generale *verificare* l'appartenenza, a meno che non si ricorra a stabilimenti totalmente positivi di termini piantati e riconosciuti, di siepi, di muri che li cingono, ec. Tal è il caso dei boschi e dei prati, dei quali naturalmente vanno coperti i dossi e le cime di molte montagne. Verificato il circondario di un dato territorio o di una data comunità, si potranno bensì escludere le altre società o comunità; ma, *altro non constando*, rimangono comuni a tutti gl'individui componenti quel dato popolo o comune, come sono di fatti in molti paesi. Considerando ciò nulla meno, che dopo l'introduzione della vita agricola e commerciale delle nazioni conservanti una sede fissa sopra di un dato suolo le porzioni di lui vengono per legge comune possedute in particolare dai privati, la *comunione* diventa veramente un'*eccezione;* e però si deve allora chiedere piuttosto, se un bosco od un pascolo sieno comuni, anzichè se appartengano ad uom privato.

Quantunque, contemplando una data popolazione rispettivamente ad un'altra, sia vero in generale che la somma dei possessi stabili particolari degl'individui di lei formi, per dir così, la massa del possesso pubblico territoriale, e però renda *visibile* quello che spetta all'uno o all'altro popolo; tuttavia siccome può rimaner sempre qualche cosa d'incerto a danno sì del pubblico che del privato, sarà sempre necessaria un'espressa e riconosciuta *demarcazione* dei rispettivi confini; e sarà questo un dovere di sicurezza addossato alla pubblica Autorità.

Non è così fra i popoli pastori. Al momento che una tribù abbandona un dato spazio di terra proprio alla pastura per andare ad occuparne un altro, sorge per altri il diritto di occupare il luogo vacante, mentre pure che, durante l'occupazione di qualsiasi pascolo, non può pretendere di escludere un'altra tribù dall'approfittarsi d'un luogo *vicino* che le *sopravanza* (§ 304 e 318). Nei popoli pastori pertanto il possesso non è verificato che dall'*attuale visibile posizione* delle greggie e degli uomini congregati sopra un dato spazio di terra. Rimane adunque sempre un incerto, e quindi un incentivo di spesse guerre, oltre la tentazione del depredare oggetti non guardati quanto basta dalla rapacità, e dall'estrema disuguaglianza che questo genere di vita trae seco. Fra i popoli cacciatori àvvi una maggiore promiscuità di possesso rapporto al terreno, ed i possessi delle prede vengono verificati nei modi già conosciuti, cioè

o colla uccisione, o coll'accalappiarle in guisa che non possano assolutamente fuggire.

§ 329. *Andamento naturale-pratico risguardante la verificazione dei possessi fisici fra più uomini coesistenti.*

Da tutte queste considerazioni lice arguire esistere un andamento tale nel giro delle cose umane, che a misura che i possessi sono più o meno importanti, si fanno naturalmente più o meno visibili le prove onde verificare la loro appartenenza. Dalla preda del cacciatore, dagli animali domestici del pastore e dell'agricoltore, passando per li campi, le case, i prati e i boschi onde giugnere fino ad una deserta riviera di mare, àvvi una scala di utilità decrescente per gli uomini, ed àvvi pur anche una gradazione naturale di forme più o meno significanti per accertare visibilmente l'appartenenza dei beni d'ogni genere. La forza del bisogno e dell'utilità sentita, d'onde sorge il valore dei beni fisici, pone un equilibrio proporzionato e naturale in que' fatti, i quali più o meno interessar possono i diritti e il benessere degli uomini coesistenti.

Dietro a queste viste fondamentali il precettore di Diritto ed il legislatore prendono norma a fissare i canoni generali adattati al vario genere di vita delle popolazioni, onde caratterizzare la buona o la mala fede, la scusabile o l'ingiuriosa lesione che apportar si può nell'acquistare o ritenere i possessi; nonchè le precauzioni politiche, cui *è necessario* porre in opera per guarentire la *libertà*, sì nei privati che nel pubblico, contro le usurpazioni e le offese che avvenir possono fra gli uomini coesistenti. La legge della necessità dell'utilità e dell'uguaglianza di diritto (§ 265 al 269 e 273), combinata anche col principio, che l'Autorità pubblica non deve caricarsi d'incombenze superflue, formerà sempre lo spirito di tutte le provvidenze d'una buona legislazione.

§ 330. *Del diritto d'uso e di godimento, in quanto viene atteggiato dallo stato fisico delle cose fra uomo e uomo.*

Verificatasi la proprietà o il possesso legittimo, succede l'uso e il godimento (§ 325). Siccome la ragione, per cui le cose godevoli divengono oggetto di diritto, consiste nella *capacità* loro a soddisfare ai bisogni reali dell'uomo, ed esse servono a quest'intento mediante i *frutti* o naturali o industriali che producono; così la padronanza dell'uomo s'impossessa della sostanza delle cose per ottenere il frutto; e la proprietà diventa veramente un diritto utile, atteso l'uso e il godimento annesso alle cose medesime. Per ogni rapporto adunque il *frutto* è parte, anzi la

più importante delle parti dei reali possessi, e quindi dei diritti della sussistenza umana. Qui si vede adunque che la *proprietà giovevole*, inerente allo stato fisico delle cose, costituisce un primario fondamento e rapporto di diritto; e da ciò deriva al proprietario la podestà irrefragabile a tutti que' mezzi che sono necessarii a far nascere, conservare, aumentare, difendere e ricuperare i detti *frutti* da chicchessia, in qualunque stato essi si trovino.

Ma egli è noto che questi *frutti*, prima d'essere ridotti dall'uomo allo stato di consumazione, debbono nascere, crescere, maturare; debbono essere percepiti, cumulati, e nella consumazione medesima vengono successivamente diminuiti e distrutti. In questo stato di cose di *puro fatto fisico* hannovi realmente *molti stati puramente fisici*, qual è appunto di nati e non nati, immaturi e maturi, annessi al suolo, ossia pendenti e percepiti, parte raccolti e parte no, parte consumati e parte esistenti, confusi e separati, durevoli e non durevoli.

Se però dall'altra parte è vero che, nel commercio *scambievole* degli uomini coesistenti, dalla diversità delle annoverate circostanze di questi *frutti* si possono fra due possessori indurre *effetti* diversi di *diritto*, a fine di eseguire fra loro le regole della *giustizia comune*, come la civile Giurisprudenza il dimostra; egli sarà pur vero esistere un *ordine morale di ragione teoretico*, relativo all' uso ed al godimento delle cose fra gli uomini coesistenti, atteggiato specialmente dalla *qualità e dallo stato fisico* dei frutti loro. Siccome la dottrina di quest' ordine appartiene in massima parte alla teoria delle restituzioni (poco rimanendo per quella delle successioni), la quale forma parte dell'*ordine della tutela* e dei *diritti* che ne nascono; così questo non è il luogo proprio per istabilire intorno a lei alcun teorema di ordine. Per la medesima ragione credo acconcio di rimettere all' ordine stesso della tutela la trattazione delle regole risultanti dai rapporti di ordine che riguardano il guasto, il deterioramento ec. derivanti dal fatto dell' uomo o della fortuna.

ESAME DEL SECONDO ASPETTO.

§ 331. *Soggetto e maniera dell'esame del secondo aspetto della padronanza dei beni.*

L'attività fisico-morale dell'uomo, in quanto per varie maniere conformi alla *giustizia comune* può nelle relazioni scambievoli di più uomini coesistenti disporre dei beni fisici, ed agire rapporto ad essi; ecco l'oggetto di questo secondo esame. La sola esposizione del têma indica

abbastanza che in questo esame non debbonsi prender di mira che quelle sole maniere, le quali inducono un ordine speciale teoretico negli ufficii e nei diritti *scambievoli* degli uomini coesistenti, a fine di segnare le nozioni fondamentali ad uso del pubblico Diritto. Delle relazioni interamente personali e generali fu detto quanto basta di sopra.

Qui, come ognun vede, si prescinde dalla natura speciale dei beni, per non fare attenzione che al solo esercizio della podestà umana ne' suoi rapporti all'*uguaglianza* di diritto, che è l'unica norma direttiva le azioni libere nel commercio che passa fra uomo e uomo (§ 230).

A tre sommi capi ridur si possono tutte le *maniere* contemplate dal têma proposto; vale a dire: 1.° ACQUISTARE; 2.° GUARENTIRE; 3.° ALIENARE. L'*acquistare* qui non inchiude quei modi semplici ed assoluti che sono proprii degli acquisti detti *originarii*, ma solamente quelli che convengono agli acquisti chiamati *derivativi*. Gli *originarii* prescindono dal concetto della coesistenza, del consenso e dell'opera di altri uomini. All'opposto i *derivativi* si riferiscono ai rapporti di coesistenza, e dipendono dalla volontà e dal commercio dei nostri simili. Ora è d'uopo limitare il nostro esame a questo secondo ordine di cose (§ 331).

Per questa ragione, nel fissare i titoli principali delle maniere di esercitare la *padronanza* fra uomo e uomo, non si è fatta menzione della pura e diretta *conservazione* delle cose acquistate; ed invece si è posta la *garanzia*, a motivo che questa nuda conservazione è cosa del tutto *personale*, *originaria* e *diretta*, e può solo interessare l'ordine comune allorchè si tratta dei rapporti i più *sviluppati* della *socialità*, dei quali non è ancor tempo di occuparci; dovechè la *garanzia* è un genere di conservazione *relativo* e conforme alle condizioni cui lo stato di convivenza e di commercio degli uomini porta sempre seco.

Fissati in questa guisa gli oggetti delle ricerche, agevolmente comprendesi che l'*acquistare*, di cui parliamo qui, ha in vista propriamente quel *modo* che deriva dall'*atto reciproco* di più uomini, a fine appunto di stabilire teoremi fondamentali di *diritto;* e però che i titoli degli acquisti saranno correlativi alle concessioni o alle alienazioni altrui, di maniera che la concessione e l'alienazione d'una parte saranno connesse e correlative all'acquisto di un'altra parte, e viceversa.

La divisione pertanto, in cui le materie della dottrina dir si possono veramente separate, riducesi all'*alienazione* ed all'*acquisto* da una parte, e alla *garanzia* dall'altra. Ognuna di queste maniere di esercitare la *padronanza* ha il suo particolare *ordine teoretico di ragione*. Nelle alienazioni e negli acquisti rispettivi lo scopo da conseguire consiste nel *pa-*

reggiare l'utilità mercè l'inviolato esercizio della *libertà* rispettiva (§ 238. 265 al 267). Il fine poi dell'ordine della *garanzia* consiste nel *mantenere e ristabilire l'integrità*, e *procurare la sicurezza* dei legittimi possessi dei beni. Il complesso dei *mezzi necessarii* a produrre l'uno e l'altro effetto costituisce gli *ordini teoretici* dei quali parliamo.

Il buon metodo esige che per ora ci limitiamo all'esame dell'*ordine teoretico* delle *alienazioni* e dei correlativi *acquisti*, rimettendo la trattazione di quello della *garanzia* all'*ordine* della *tutela*.

§ 332. *Nozione generale dell'alienazione di qualunque genere. Prima ricerca.*

L'*alienazione*, presa nel senso più generale, comprende ogni specie di atti, pei quali una persona si *spoglia* o temporalmente o per sempre di un diritto, cui è lecito di abdicare, trasferire, rinunciare ec., in guisa che non appartenga più a lei, e invece *possa* essere goduto da altri.

Spogliarsi di un diritto è un'espressione metaforica, suggerita dalla connessione naturale che passa fra la podestà irrefragabile di possedere o di dimettere una cosa, di esercitare o di astenersi da un atto, e l'*oggetto* materiale del diritto medesimo (§ 190 e 192); connessione la quale fa sì che nell'esercizio visibile del *diritto* l'*effetto esterno* dell'alienazione rassomigli ad uno spoglio volontario che fa taluno d'una cosa qualunque a lui appartenente. Qual sia il vero e diretto senso di queste e di altre simili maniere di dire, lo abbiamo già spiegato (§ 219).

Ritenuto questo senso diretto, siamo incontanente spinti a ricercare in primo luogo quali sieno gli atti pei quali nel commercio scambievole umano ogni particolare o società giudicar si debba aver fatto uno spoglio di un diritto alle cose godevoli. Questa ricerca si risolve su di un'altra più generale: quale fra più esseri uguali per diritto sia la maniera *legittima*, onde spogliarsi d'un diritto di sua natura alienabile.

§ 333. *Risposta alla detta prima ricerca. Requisiti generali di ordine per qualsiasi legittima alienazione.*

La risposta è già fatta da quello che fu detto di sopra (§ 238). Ogni cessione, perdita o disposizione d'un diritto alienabile non può per legge naturale avvenire, ed essere legittima e valida, se non deriva da un atto eseguito con *piena cognizione* ed assoluta libertà del legittimo proprietario del diritto medesimo. Unendo pertanto queste condizioni colla natura già espressa di ogni possibile alienazione, ne risulterà la *formola* generale degli atti pei quali si può giustamente eseguire qualunque spo-

glio legittimo d'un diritto di proprietà reale fra più uomini o società. Questa formola è la seguente: = Derogare per *propria autorità*, fino al segno che l'ordine morale il permette, all'interdetto generale assicurante l'indipendenza dei nostri possessi, in guisa che altri giovar se ne possa. =

Qui il nome di *autorità* si prende in senso di cagione efficace dell'alienazione imputata al possessore del diritto. Questa si può considerare sotto due aspetti; cioè o come cosa di *puro fatto*, o come cosa di *diritto*. Contemplandola come cosa di *fatto*, esprime un'azione perfettamente *libera* di una persona, in forza della quale si produce un dato effetto (e qui quello dell'alienazione), in quanto la detta azione è propria della stessa persona, ad esclusione di qualunque altra; e però l'*effetto*, che ne nasce, *imputare* ossia attribuir si deve all'azione di quella persona, e non ad altri (1).

Assumendo poi la parola *autorità* come cosa di *diritto*, sarà = la podestà giusta ed irrefragabile (§ 184) di praticare una data azione e produrre un determinato effetto, in quanto deve per giustizia appartenere ad un dato uomo o corpo, ad esclusione di altri. =

Da tutto questo deducesi che l'esercizio dell'autorità importa un'azione fatta con piena cognizione e libertà dal proprietario della cosa alienabile, e che quest'azione deroghi all'interdetto assicurante la libertà naturale dei nostri possessi (§ 301. 310. 320). Da questo fatto si apre l'adito ad altri di prevalersi di quello che noi concediamo, in quella misura e giusta quelle condizioni che all'autorità nostra piace di assegnare. Ciò è inseparabile dallo stesso concetto dell'*autorità* combinato con quello dell'*alienazione*.

§ 334. *Dei modi generali coi quali si può eseguire qualsiasi legittima convenzione. — Moto proprio. Convenzioni.*

La natura stessa delle cose a prima giunta ci dimostra che a *due* maniere generali ridur si può l'esercizio dell'autorità effettivamente alie-

---

(1) In questo senso fu ricevuta la parola *autorità* dagli antichi Latini, come eruditamente riflette il Vico. « Dicta a verbo graeco » *αὐτός*; quamquam sint eruditi, qui negant » quod Dio (*Hist.* Lib. LV.) graecus scriptor » dicat, graecis non esse vocabulum, quod la- » tino *auctoritati* respondeat. Quae ratio pla- » ne absurda est, et omnem etymologiae do- » ctrinam convellit: ita namque quampluri- » ma latina verba graecam, satis multa he- » braeam non haberent originem; quia grae- » cis et hebraeis verba non sint, quae iis lati- » nis respondeant. Αὐτός autem graecis signi- » ficat, quod latinis *proprium, suum, ipsius.* » *De uno universi Juris principio et fine uno*, Cap. LXXXIX.

nante qualunque diritto, e per conseguenza anche quello della proprietà dei beni. E siccome fu osservato che i modi *derivativi* di acquistare sono correlativi a quelli delle alienazioni; così queste due maniere costituiranno anche i titoli (§ 185) principali degli *acquisti derivativi* dei beni fra gli uomini. Queste due maniere sono le seguenti.

1.° Un atto libero fatto per solo impulso del proprietario, che dir si potrebbe *di moto proprio.*

2.° Un pari atto libero fatto per impulso e con accordo colla volontà altrui, e viceversa, che appellasi *convenzione.*

La prima specie di atti, che denominammo *di moto proprio*, si può esercitare tanto *prima* quanto *dopo* d'avere ottenuto il possesso di una cosa qualunque. Nel primo caso il *diritto* è già deferito all'autore dell'alienazione, e sta in balía di lui esercitarlo o no, ossia prendere il possesso della cosa o no; nel secondo caso è deferito ed esercitato. Se dunque l'alienazione *di moto proprio* si pratica prima del possesso, dicesi *rifiutare* o altrimenti *ripudiare un diritto*, ed il suo oggetto; se dopo il possesso preso, dicesi *abdicare*, *abbandonare.*

Ma il rifiuto, l'abdicazione, l'abbandono possono aver di mira l'utilità e la persóna di un terzo. La nozione della *padronanza* cí indica che nel disporre delle cose alienabili possiamo prender di mira chi a noi piace, ad esclusione di altri. Oltracciò l'analisi della nozione di *diritto* c'insegna che talvolta una prestazione altrui ci appartiene di diritto; il che appellasi *debito:* e però anche di questa possiamo disporre a nostro beneplacito. È chiaro che in tutti i casi, nei quali le alienazioni *di moto proprio* prendono di mira una *particolare persona*, esse rivestono un aspetto relativo. Il rifiuto fatto avanti il possesso può dunque acquistare il nome di *rinunzia al diritto;* l'*abdicazione* e l'*abbandono* posteriore al possesso può ricevere il nome di *remissione*, *concessione*, ec. Benchè qui l'effetto di ragione venga interamente consumato pel solo arbitrio ossia per autorità dell'alienante, nè sia d'uopo di veruna convenzione formale; tuttavia, allorchè v'intervenga l'interesse del terzo, l'alienazione *di moto proprio* partorisce gli stessi effetti della convenzione formale, attesochè il debitore, a cui fu liberamente rimessa l'obbligazione, acquista il diritto di non essere più per quel titolo molestato, ed il rinunziatario acquista quello di non essere spogliato della cosa validamente rinunziata; e viceversa sorge per il remittente ed il rinunziante l'obbligazione di non rivocare l'atto suo, e di non turbare altrui nel possesso di quelle facoltà che, in forza dell'alienazione da lui fatta *di moto proprio*, furono in altri trasmesse.

Io non mi posso occupar qui a dimostrare il fondamento e la ragione di questa legge di *diritto*, poichè risulta dai rapporti della *socialità*, a cui sta raccomandata l'obbligazione di osservare tutto quello che riveste la natura di convenzione, o almeno ne produce gli effetti (§ 253 al 257).

§ 335. *Continuazione. Delle alienazioni convenzionali. Definizione e caratteri della convenzione.*

Che cosa è *convenzione?* che cosa è *alienazione convenzionale?* = La *convenzione* altro non è che una manifestazione di una determinazione *libera* di due o più persone a concorrere *d'accordo* ad eseguire un dato fatto, cui sta *in loro balía* il poter accettare o ricusare. = Questa definizione viene giustificata dalle seguenti ovvie osservazioni.

I. È noto che un volere *non* palesato non può costituire oggetto di convenzione alcuna fra gli uomini. Per questa ragione preferisco il dire, che la convenzione è una *manifestazione* d'una determinazione libera, anzichè il *consenso* in sè medesimo. In molte dottrine di *diritto* si fa valere anche il consenso *tacito* e *presunto*, il quale è sempre consenso. Ma nelle convenzioni propriamente tali si possono forse generalmente e precipuamente assumere queste forme ambigue? Nelle convenzioni non interviene forse la *promessa?* Ora che altro è la *promessa*, fuorchè =un'*esterna significazione* della volontà di una persona fatta ad un terzo di eseguire o non eseguire in grazia di lui un dato fatto?= Ad ogni modo siccome non è lecito di fingere gratuitamente l'esistenza dei voleri umani in quelle cose che sono puramente arbitrarie ed avventizie, ma egli è d'uopo che ne consti positivamente, per la ragione che noi non possiamo acquistar diritto da altri se non mediante il loro beneplacito (§ 320); e siccome di questa esistenza non ne può constare che per *segni esterni:* così la cosa si ridurrà mai sempre alla *manifestazione*, ossia a que' fatti che palesano le umane intenzioni.

II. Nelle convenzioni ricercasi che la determinazione e l'emissione della volontà umana sieno assolutamente *libere*. È notorio che con ciò si ricerca la pienezza di cognizione, di scelta e di esecuzione negli atti tutti convenzionali, senza di che sono nulli; e si esclude l'ignoranza, l'errore e la coazione, per le ragioni esposte altrove (§ 147. 148. 238). Dei quali vizii, se di tutti o di alcuni di loro una convenzione fosse per avventura affetta, si ha per non fatta; ed anzi nasce il diritto di reintegrare colui che ne riportasse danno. La ragione di tutto questo è fondata negli stessi principii fino a qui esposti. Se l'uomo aver potesse impero naturale sul suo simile (il che involgerebbe in *diritto* una contraddizio-

ne, perchè all'opposto ogni altro lo avrebbe sugli altri), la libertà di tutti i poteri sarebbe *indifferente* nelle convenzioni. Diffatti in questa falsa ipotesi non badandosi al diritto di padronanza di chi serve, ma alla sola volontà di chi comanda, sarebbe indifferente il ricercare se chi serve conceda di buona voglia o no, con piena cognizione ovvero per errore, perchè ad ogni modo prestar *deve* l'atto ricercato. All'istante però che niun uomo può godere di codesto impero sul suo simile, e che per ottenere un diritto da altri è d'uopo che il proprietario del diritto medesimo sia *autore* e *padrone* assoluto del suo atto, e lo faccia con quella piena cognizione, con quel buono e spontaneo volere e libertà che a padrone e ad autore si conviene (§ 238), rendesi nelle convenzioni manifesta la necessità della libertà pienissima, di cui ragioniamo qui. Per la qual cosa se esigesi la *libertà*, ossia la *esenzione* da ogni ignoranza, inganno, timore, coazione ec. negli atti assolutamente potestativi; ciò non si esige propriamente a motivo della *imputazione morale* degli atti umani, ma bensì per effettuare le leggi della *comune giustizia*, la quale è l'unica norma e la legge unica che può consacrare la fede dei patti fra gli uomini (§ 230. 235. 253 al 256). Laonde in questo luogo la pienissima libertà racchiude veramente il concetto di *due* cose unite, cioè tanto l'esercizio dell'assoluta *autorità* nel senso già definito (§ 333), quanto l'esercizio di quella *padronanza*, ossia della personale proprietà, la quale esige che nulla venga commesso di ciò che *può ledere l'uguaglianza di diritto*, e che può offendere o minacciare l'entità e la sicurezza di quello che ci appartiene (§ 235 al 238). Perlochè comprendesi da una parte, che l'uguaglianza di diritto è il *principio* e la fonte d'onde emana tutta la *validità*, la podestà e la religione delle convenzioni umane; e dall'altra si vede che la pienissima libertà, nel senso testè accennato e non altrimenti, è il *mezzo* ossia il *requisito* di *fatto*, per cui quest'uguaglianza praticamente si può verificare; e verificandosi, rendesi valido l'atto stesso che con libertà si eseguisce: ben inteso che nelle altre parti delle convenzioni non accada cosa alcuna lesiva dell'uguaglianza delle parti contraenti, vale a dire della *giustizia comune*.

III. La determinazione libera, di cui parliamo, debb'esser fatta e manifestata fra *due* o *più* persone, e deve cospirare con perfetta unità ed uguale spontaneità ad eseguire uno stesso fatto. Questo è per sè manifesto, ed anche notorio. Una persona sola non fa una *convenzione*. *Convenire* significa *venire, cospirare in uno;* e perciò indica una *unità di voleri di più uomini* riferita allo stesso scopo. È dunque evidente non bastare la volontà di una o di alcuna delle parti a celebrare una giu-

sta convenzione; ma essere assolutamente necessaria la perfetta *unanimità*, tanto nel divisamento principale, quanto in tutte le sue circostanze accessorie, e nei mezzi necessarii ad eseguirlo: di maniera che, sebbene nella *esecuzione* possano essere distribuiti diversamente i carichi e i beneficii; e che taluno, per esempio, abbia a fare, e l'altro solamente a concedere o a tollerare; l'uno a dare, e l'altro a ricevere; l'uno a compiere un ufficio, e l'altro a contraccambiarnelo: ad ogni modo il totale progetto delle rispettive incombenze debb'essere interamente conosciuto e concordato dai contraenti tutti senza alcuna discrepanza.

Da ciò ne segue, che ogni convenzione viene così investita e chiusa da una rigorosa ed individua *unità* di forma, indotta dall'unità ossia identità di consenso, ch'egli è impossibile di prescindere o di tramutare alcun particolare volere senza distruggere l'essenza stessa della cosa. Sebbene in un quadrato la posizione dei lati sia tale, che due di essi giacer debbano orizzontalmente, e due altri perpendicolarmente; l'uno debba essere posto al basso, e l'altro all'alto; l'uno a destra, e l'altro a sinistra: nondimeno costituiscono tutti insieme il concetto del quadrato in una maniera così semplice ed indivisibile, che levato uno di essi, o dando loro una posizione diversa, il concetto essenziale della figura viene distrutto, ed il quadrato non esiste più. L'unità di consenso deve qui essere effettuata colla pienezza di *cognizione* e coll'assoluta *libertà* di tutti i poteri dei contraenti, come consta dalla definizione medesima della *convenzione.* Quest'unità viene richiesta e consecrata dal principio generale della *comune giustizia.* Non dobbiamo adunque riguardarla solamente come un dovere richiesto dal *concetto logico* della *convenzione*, come appunto far si potrebbe dell'unità di forma del quadrato accennata or ora; ma bensì la dobbiamo assumere come un vero *morale dovere*, come un *precetto* di naturale diritto. Vero è, che allorquando io voglia descrivere una data figura mi è d'uopo tracciarla giusta una data forma; altrimenti io non formerò quella figura, ma un'altra: quando avvenisse però che in questo io prendessi abbaglio, io non commetterei male alcuno, nè violerei alcun dovere naturale. Non è così nel conchiudere una convenzione col mio uguale. All'istante ch'io celebro un contratto con lui, sono *obbligato* per legge di natura a verificare tutti i requisiti dell'unità di cui parliamo, a fine di *rispettare* l'uguaglianza di diritto: perchè, altrimenti facendo, usurperei sulla libertà di lui un impero illecito, il quale, riprovato dalla legislatrice natura, non mi darebbe veramente diritto alcuno; e solamente, se volessi farlo valere, mi renderebbe reo d'una ingiusta lesione di quello d'altrui.

Laonde se avvenga che nel formare una convenzione vi si mescolino per entro patti così speciali a due o più persone singolari, che in essi non intervenga l'assenso degli altri contraenti, non si potrà sostenere giammai che questi patti costituiscano parte *integrale* della convenzione *comune;* ma solamente dir si dovrà essersi effettuata una *somma* ed una catena di più convenzioni *particolari*, le quali, quantunque possano aver causa l'una dall'altra, tuttavolta formano altrettante unità distinte, sebben forse connesse pei titoli che vi diedero origine.

IV. Si è posto finalmente nella definizione come requisito delle convenzioni, che il fatto sia tale, che *stia in balía* dei contraenti il *poterlo accettare o ricusare.* Diffatti senza questa condizione l'atto che si celebra non sarebbe più una *libera* convenzione, ma vestirebbe la natura di *obbedienza.* Ora è noto quanta differenza passi fra una convenzione propriamente tale, ed una obbedienza anche volonterosa. La nozione di *libertà* e di *padronanza* involge essenzialmente il concetto di potere appigliarsi o di rigettare un dato partito. L'esistenza d'un legittimo *comando*, o d'una legge di qualunque ordine, non mi lascia più questo potere; di maniera che, ricusando io di prestare il mio assenso, posso ciò nullameno essere astretto ad eseguire l'ingiunto comando.

È vero che può accadere, salva l'esecuzione principale dell'atto comandato, che io abbia arbitrii sulla *maniera* di eseguirlo; e questa maniera, per ciò stesso che può essere arbitraria, è valevole a formare oggetto di scelta: ma può essa forse costituire soggetto di formale convenzione? Per rispondere a questa domanda è d'uopo fare più osservazioni. La prima, che in questa ipotesi la mia libertà non può più spaziare tra il *fare* e il *non fare* assoluto, ma viene ristretta entro il cerchio degli atti varii coi quali eseguir puossi il comando; di modo che o nell'una o nell'altra guisa io debbo sempre *positivamente limitare* la mia libertà o operando o omettendo. La seconda condizione poi si è, che siccome ogni maniera è un fatto speciale, così la scelta di questo fatto, benchè dir si possa a me libera, e però in qualche guisa sembri potere formar materia di convenzione, non dico solamente coll'autore del comando, ma con altri uomini, a favore dei quali il comando può essere pronunziato; nondimeno in ultima analisi riducesi piuttosto ad una *opzione di obbedienza*, che ad una formale convenzione.

Se diffatti nell'eseguire il comando io sono costretto ad appigliarmi a qualcheduna delle maniere valevoli a recarlo ad effetto; e se o l'autore di lui, o chi ne approfitta, *debbono essere contenti* della mia scelta, purchè cada su di alcuno dei modi acconci ad eseguirlo; si esclude per

ciò medesimo ogni titolo di convenzione formale. Che se poi io *dovessi* pattuire con altri la maniera stessa dell'esecuzione, lungi che questa condizione aumentasse la mia libertà, la legherebbe vie più; perchè allora, oltre la necessità di ubbidire per l'esecuzione in genere, dovrei anche dipendere dall'altrui volontà intorno la maniera stessa dell'esecuzione.

Se finalmente *altri* dovesse convenir meco circa il modo dell'esecuzione, siccome avrebbe sempre il diritto a costringermi ad appigliarmi o all'uno o all'altro dei detti modi; così la convenzione non ridurrebbesi che ad una *pura scelta doverosa*, ossia a dichiararmi fra una o più alternative: e però l'atto mio vestirebbe la natura d' *opzione*, e nulla più.

Da tutte queste considerazioni pertanto risulta che, posta la necessità di ubbidire, si toglie veramente ogni titolo confacente alle convenzioni propriamente tali; e per conseguenza deducesi che il soggetto naturale delle convenzioni si è veramente *un atto*, *cui sta in balía* dei contraenti di fare o di non fare, di accettare o ricusare.

§ 336. *Delle promesse estorte per ingiusto timore. Confutazione della comune opinione degli scrittori di morale Teologia.*

Ad onta della certezza e notorietà di questi principii, chi crederebbe che gli scrittori di morale Teologia, erigendosi in precettori di *naturale Diritto*, abbiano avuto coraggio di pronunziare, e tuttavia sostengano e facciano adottare la massima, che = un contratto strettamente tale, fatto in forza di *timor grave ingiustamente* incusso per estorcere un consenso, sia *valido* per *naturale Diritto?* = Eppure la cosa è così [1]. La loro dimostrazione consiste nel dire, che la volontà non è soggetta a vera coazione, e però che il timore non toglie il volontario.

Sarebbemi agevole opera, entrando nei più arcani recessi delle volizioni umane, dimostrare lo scambio dei termini che si commette nella prova di questa tesi; ma, ragionando di cose di Diritto, non abbisogno di intraprendere quest'analisi psicologica. Io chieggo in vece ai Teologi in qualità di maestri di naturale Diritto: Fra due uomini si debbono o no osservare le regole di *giustizia comune?* Mi lusingo che mi diranno di sì. Or bene, ditemi: quello che è *contrario* ai dettami di questa giusti-

---

(1) « Contractus stricte sumptus ex *metu* » *gravi injuste* ad extorquendum consensum » incusso factus, ex *communi sententia valídus* est: 1.° Jure *naturae*, quia metus » gravis non impedit voluntarium ac liberum sufficiens ad peccatum mortale, quando non tollit usum rationis, nec sufficientem deliberationem: voluntas enim non potest cogi quoad actus elicitos. » Antoine, *Theologia moralis univ. tract. de contract.* Cap. I. Quaest. 3. Tom. IV. pag. 21 Edit. Taur. 1789.

zia può egli partorire diritto a favore dell'uomo ingiusto? La ragione mi risponde di no (§ 178 al 182). Ma se l'ingiustizia dell'atto di lui non può produrre per lui diritto; dunque è impossibile che in altri produca l'*obbligazione* correlativa a prestare l'effetto di quest'atto medesimo. Se in forza di un'*ingiuria* l'uno non può chiedere l'adempimento della promessa; è dunque assurdo che l'altro abbia il *dovere* di prestarlo. Ciò consta dalla connessione naturale dei correlativi essenzialmente uniti, e costituenti la nozione del diritto (§ 178). Ora tolto da una parte il diritto, e dall'altra l'obbligazione, come verificar si può la *validità* dell'atto medesimo? Che altro è la validità di un atto, fuorchè l'*efficacia di lui a produrre effetti di diritto*, ossia la forza legittima e non rivocabile a capriccio di produrre in uno il diritto a pretendere, e in un altro l'obbligazione a prestare qualche fatto?

Spingiamo la cosa alla sua vera origine. I *requisiti* delle convenzioni da qual ordine di cose sono essi stabiliti, se non che dai dettami dell'*uguaglianza di diritto?* Se ricercasi la cognizione e la libertà, e se queste sono requisiti per contrarre avventizie obbligazioni, esse nelle convenzioni umane non costituiscono i fondamenti del *dovere teoretico-morale* di mantenere la fede data, e però non sono fonte primitiva dell'obbligazione; ma formano solamente le condizioni di *fatto* dell'*ordine morale-pratico* d'ogni specie di patti, perchè *senza il loro concorso* l'uomo non sarebbe veramente *autore* e *padrone* della sua proprietà *personale*, e dovrebbe *servire* senza titolo al suo simile (§ 238. 333. 335). Il principio adunque inducente e giustificante la validità delle convenzioni si è quello dell'uguaglianza o indipendenza di diritto fra uomo e uomo; di modo che la libertà delle convenzioni medesime non è altro che un *mezzo pratico* per *attivare* questo principio. Ogniqualvolta pertanto l'inviolato esercizio della padronanza assoluta ha o non ha luogo, si verifica o non si verifica la *validità* degli atti liberi e convenzionali celebrati fra gli uomini. Ora quest'autorità e padronanza rispettiva non è essa forse lesa da colui che col timore *ingiusto* estorce una promessa dal suo uguale? Promettere una cosa costretto da questo timore, nel mentre che o non si avrebbe mai promesso, o non si avrebbe a quella maniera promesso, non è liberamente pattuire, ma *ubbidire. Res est imperiosa timor.*

Attribuire pertanto il nome e la forza delle convenzioni a codesta specie d'ingiusta ubbidienza, egli è un sovvertire l'ordine essenziale della *giustizia comune;* egli è un abusare d'ogni nozione morale per tiranneggiare la probità e far trionfare un brigante criminoso; in una parola,

egli è un vestire l'*ingiuria* di *diritto*. L'uomo infatti non ha egli diritto di vivere sicuro allorchè non viola la comune giustizia (§ 235 al 238)? La sicurezza non è forse una porzione di quei beni ch'egli sotto la protezione dell'*ordine* ottener deve da' suoi eguali? Ma colui che incute grave ed ingiusto timore per estorcere una promessa, non viola forse questa sicurezza? Anzi egli reca *ingiuria*, e doppia ingiuria, perchè offende ad un tempo stesso la sicurezza e la proprietà personale. Lungi pertanto che il brigante ingiusto abbia diritto di ottenere la prestazione della promessa per grave timore estorta, egli può anzi da quello che è soverchiato essere efficacemente respinto a titolo di difesa (§ 237), e nella società essere gravemente punito.

Debbo far osservare una singolare contraddizione negli scrittori che combatto. Essi riconoscono che colui il quale incute grave timore per estorcere una promessa, commette *ingiuria*. Essi di più attribuiscono all'ingiuriato il diritto di rivendicare ciò che da lui fu per timore ingiusto prestato, ed anzi di rescindere a proprio piacere il contratto stesso, nel mentre pure che dichiarano *valido* l'atto della promessa e della prestazione. Ma dovremo noi forse credere, sulla loro parola, che nell'*ordine morale di natura* le cose possano essere e non essere nello stesso punto? Se diffatti lo stesso stessissimo atto, senz'altra aggiunta, racchiude il titolo a dare ed a ripetere, ossia a dare e a togliere, egli dunque racchiude rapporti legittimi e simultanei a dare e non dare; e per conseguenza le cagioni reali delle cose costituenti i titoli di diritto (§ 185) possono, in forza delle medesime circostanze reali di *fatto*, racchiudere rapporti contradditorii. Sarà mai dovere d'una creatura ragionevole spingere il rispetto verso l'autorità fino al segno di rinunziare al principio di contraddizione?

Per questa ragione nulla aggiungerò sulla pretesa forza obbligatoria del giuramento estorto per timore ingiusto in un colla promessa, il quale, a senso dei Teologi, è tale, che il contratto *non* si possa rescindere a piacere dell'ingiuriato. Mi permetterà la teologica gerarchia ch'io le chiegga: Come il giuramento abbia forza di fare che ciò che per diritto di *natura* è ingiusto divenga giusto? Come l'ingiuria si vesta di legittimo e vero jus? Come la Religione sia distruttiva del buon ordine sociale, e in contraddizione con sè stessa? Come l'uomo probo e benefico, con danno ingiusto del suo benessere, sia obbligato a servire all'audace brigante? Come in fine stia in balía d'ogni uomo malvagio e ardito, attentando alla sicurezza e strappando il giuramento dalla bocca del suo simile, collocare in cielo l'assurdo ed orrendo diritto del più forte, e por-

tare in terra catene consacrate, colle quali il delitto leghi, quando a lui piaccia, le timorate coscienze? Se avessero conosciuta la maniera di dedurre le nozioni morali dalle loro origini; se al mezzo onde esercitare i diritti e i doveri non avessero attribuito le competenze del *titolo* originante; parmi che, volendo costoro opinare di buona fede, non sarebbero caduti in questo perniciosissimo assurdo. Tanto è vero che si verifica la necessità di conoscere o di usare del metodo indicato al principio di quest' Opera, e segnatamente di quello di non dedurre i rapporti di *diritto* dall' indole ristretta e particolare del *soggetto*, ossia della materia che si tratta; ma bensì dalla veduta del fine dell'*ordine*, e dalle relazioni connesse e necessarie da lui indotte (ved. § 49).

§ 337. *Definizione dell' alienazione convenzionale. Degli acquisti convenzionali correlativi.*

Dalle cose discorse dal § 332 fino a qui deducesi in che consista l'*alienazione convenzionale*. = Spogliarsi o temporalmente o per sempre, mercè un atto in tutti i suoi possibili rapporti *libero* e *concordato* fra due o più uomini, di un diritto per sè *alienabile* in guisa che possa essere goduto da altri = ecco in che consiste l' *alienazione convenzionale*. Dopo le nozioni partitamente esposte di sopra non abbiamo bisogno di addurre nè spiegazioni nè prove di questa definizione, la quale è un risultato già dimostrato dalle sue premesse.

Invece io fo osservare, che l'*acquisto derivativo* essendo *correlativo* all'*alienazione*, quanto ampio sarà il campo degli oggetti e quanto variata la sfera delle maniere delle *alienazioni convenzionali*, altrettanto vasto sarà il campo degli oggetti e variata la sfera dei modi degli *acquisti convenzionali*. Ma siccome al variar dello sviluppamento dell' umana perfettibilità, e delle altre cagioni sopra annoverate (§ 317 e 326), si moltiplicano e variano questi oggetti e queste maniere; così variar pure e moltiplicare si dovranno naturalmente gli oggetti, e i modi delle *alienazioni* e degli *acquisti convenzionali*.

ARTICOLO IV.

Del principio autorizzante le proprietà permanenti ne' suoi rapporti alle alienazioni.

§ 338. *Seconda ricerca. Esposizione delle opinioni di Montesquieu e di Mirabeau.*

Fino a qui ci siamo occupati a soddisfare alla ricerca sovra proposta (§ 332), cioè = Quali fra più esseri, per diritto uguali, sieno le *maniere legittime* onde spogliarsi d'un diritto reale alienabile. = A questa naturalmente succede la seguente = Sopra *quali oggetti* in generale cader possano fra più uomini coesistenti le *alienazioni*, avuto riguardo a tutti i rapporti di *ordine;* e però quali possano essere in correlazione gli oggetti degli *acquisti derivativi*, nel senso già spiegato di sopra (§ 331). =

La risposta a questa domanda sembra in generale fatta, se rammentiamo che tutti gli oggetti di possesso riduconsi alle *due classi* già ricordate (§ 324), cioè alle *cose fisiche* recanti utilità, e alle *prestazioni personali.* Parlando della prima classe, e rammentando la distinzione dei tre diritti costituenti il pieno dominio dei beni (§ 325), pare che in generale non vi possa essere difficoltà alcuna per l'alienazione di tutti tre indistintamente. Il lettore ricorda che qui non prendiamo di mira il solo fatto materiale della translazione della cosa o del possesso, ma bensì la parte *morale*, cioè il diritto dell'uomo sulle cose medesime.

Ma l'*alienazione* presuppone essenzialmente il diritto di *padronanza.* Ora mi si chiederà in primo luogo = Se in una considerazione generale, e separata dalla contemplazione dei rapporti *sociali*, si possa attribuire e positivamente autenticare nell'uomo un *diritto vero di proprietà naturale e permanente*, non dico delle sole cose industriali e dei frutti, ma del suolo medesimo, d'onde tutte le cose godevoli derivano. = Questo, come ognun vede, è un articolo fondamentale e massimo per la *ragione pubblica economica* sì interna che esterna, dal quale dipende l'*esercizio* della padronanza reale.

Montesquieu ha detto, che « nella stessa guisa che gli uomini hanno » rinunziato alla loro indipendenza naturale per vivere sotto leggi poli» tiche, essi hanno rinunziato alla *comunione naturale* dei beni per vi» vere sotto leggi civili. Le prime delle dette leggi procacciano a loro la » *libertà;* le seconde la *proprietà* » (1).

---

(1) *Esprit des Lois*, Lib. XXVI. Chap. XV.

Mirabeau, parlando all'Assemblea nazionale di Francia intorno al diritto delle successioni ereditarie, sul proposito del principio autorizzante le *proprietà permanenti* si è spiegato nella seguente maniera. « Bisogna » vedere se la *proprietà* esista per legge di natura, o se pure essa sia un » beneficio della società. . . . . Se noi consideriamo l'uomo nel suo stato » *originario*, e senz'alcuna regolata società co' suoi simili, sembra ch'ei » non possa avere diritto alcuno esclusivo sopra verun oggetto della na- » tura; perchè quello che appartiene ugualmente a tutti, realmente non » appartiene ad alcuna persona. »

« Non v'ha parte alcuna del suolo, niuna produzione spontanea del- » la terra, cui un uomo abbia potuto appropriarsi, ad esclusione di un » altr'uomo. L'uomo della natura non può avere un vero privilegio se » non che sul suo proprio individuo, sul lavoro delle proprie mani, sopra » la capanna da lui costrutta, sull'animale da lui atterrato, sulla coltura » stessa e sul suo prodotto. Ma all'istante ch'egli ha raccolto il frutto del » suo travaglio, il fondo sul quale egli spiegò la sua industria ritorna al » domanio generale, e rivien *comune* a tutti gli uomini: ecco ciò che i » primi principii delle cose c'insegnano. »

« Ciò che può essere riguardato come l'origine della vera proprietà, » è il parteggiamento delle terre, fatto ed acconsentito dagli uomini scam- » bievolmente avvicinati; e questo parteggiamento suppone, come vedesi, » una società nascente, una convenzione primitiva, una legge reale. Per » questa ragione gli antichi hanno adorato Cerere come la prima legisla- » trice del genere umano. »

« Noi possiamo dunque considerare il *diritto di proprietà*, quale noi » l'esercitiamo, come una *creazione sociale*. Le leggi non proteggono nè » mantengono solamente la proprietà, ma in qualche guisa la fanno *na-* » *scere*; esse la determinano; esse le attribuiscono il posto e l'estensione » che la medesima occupa nei diritti del cittadino » (1).

In quest'ultimo tratto sta tutta la tesi. Il rimanente del passo alle-

---

(1) *Collection des travaux à l'Assemblée Nationale*, Tom. V. pag. 498, *dans l'esprit de Mirabeau*, Liv. V. Chap. IV. Tom. I. pag. 255-256, édit. Paris, chez Buisson, 1797.

Un altro autore, il quale per lo più ha trattato la Politica colle sole vedute di un moralista, e che ha tentato di appuntellare con isforzo i Governi della terra sul modello della comunione spartana e della Repubblica di Platone, era ben naturale che riguardasse come dogma irrefragabile le opinioni ora esposte; e che anzi, confondendo i disordini procedenti da un cattivo regime pubblico coll'innocente e legittimo commercio ed incremento delle proprietà, rappresentasse la loro introduzione come il massimo male. Questi è il celebre e virtuoso Mably. Vedi *Doutes aux Economistes*, *Lettre I. Principes des Lois*, Liv. I. Chap. III.

gato ne forma la prova. Scorgesi da esso, che alla così detta *comunione primitiva* od *originaria* Mirabeau non attribuisce tutta quella estensione cui altri maestri di naturale Diritto pretesero; ma che la limita soltanto ai *fondi*, dai quali derivano le cose godevoli.

Quanto poi a Montesquieu, la maniera vaga e generale colla quale egli si esprime, non lascia travedere s'egli assuma la *comunione* in quella estensione illimitata con cui fu posta da altri scrittori, oppure se contentisi di restringerla, come Mirabeau, al solo *terreno*. Nel primo caso io oppongo, senza ripetere, le ragioni sovra allegate (§ 309-310); nel secondo, formando una stessa opinione con quella di Mirabeau, diviene oggetto della seguente discussione.

Veramente, se richiamisi quello che esposi (§ 309), non sarebbe qui necessaria altra disputa. Il *diritto di proprietà permanente* risulta così determinato dal *bisogno* e dalla *indipendenza* insieme combinati, che scorgesi tantosto la fallacia dell'opinione di Mirabeau. Ma siccome non si vede per anche quello che il parteggiamento sociale possa avere aggiunto a questo diritto, e fino a qual segno la convivenza in società possa influire su di esso; così io credo necessario di trattare direttamente del *titolo naturale* della proprietà stabile, in quanto può avere rapporto a tutto il sistema economico sì pubblico che privato delle civili società.

§ 339. *Distinzioni preliminari. Tesi nostra.*

A fine di evitare ogni scambio vizioso di idee, egli è d'uopo di ben distinguere quei fatti i quali danno *origine* al *diritto di proprietà stabile* da quelli che altro non fanno che accertarne, agevolarne e guarentirne l'*esercizio*. I primi versano propriamente sul *titolo* (§ 185) del dominio reale; i secondi sul *possesso* (§ 302). Il titolo senza il possesso riducesi ad una mera pretensione. Avere il titolo senza potere in *fatto* godere il pacifico e sicuro possesso, è la stessa cosa che avere una legittima facoltà senza il suo effetto. Ma ciò non ismentisce l'*esistenza* della facoltà medesima. Diciam di più: il possesso pacifico e sicuro non sarebbe mai *legittimato*, se a lui non precedesse e sottostesse perpetuamente il titolo originante il diritto.

Ora, nella quistione del *titolo* originario e naturale delle proprietà stabili, io dico che il parteggiamento delle terre fatto e riconosciuto dagli uomini associati è bensì un *mezzo necessario* per vie più accertare, agevolare e guarentire estrinsecamente i *possessi* particolari stabili; ma non è nè può essere nè *cagione originaria*, nè mezzo necessario per *fondare* il diritto stesso della proprietà stabile. Dietro i principii gene-

rali già esposti (§ 213 al 216) io non dovrei essere obbligato a dimostrare questa mia tesi: nondimeno, per escludere ogni ambiguità, credo opportuno di addurre gli schiarimenti che seguono.

§ 340. *Aspetto preciso della quistione.*

Ritengo come conceduto e dimostrato di sopra, che l'uomo indistintamente in ogni fatto positivo delle società si debba considerare come vero *proprietario* ossia padrone assoluto di tutti i *frutti* derivanti dalla propria industria. Ritengo pure come conceduto e dimostrato di sopra, che ogni uomo abbia l'originario diritto d'insistere e di possedere un dato *fondo*, onde percepirne i frutti necessarii alla sua sussistenza; ed assai più si debba considerar *padrone*, se questi frutti derivino dalla industria di lui. Or eccoci al raccolto: eccolo compiuto. Il possessore sta per isvolgere di nuovo la terra, onde preparare la sua sussistenza per l'anno seguente. L'inverno coprirà nel suo seno il grano seminato, e sarà fors'anche spuntato prima del rigore del freddo. Il possessore poi ha piantato viti, alberi, siepi; ha scavato canali per dirigere e divertire le acque. Qua ha atterrato un bosco, là ha asciugata una palude; qua ha il suo casolare, là tiene il suo gregge al pascolo. Lungi ch'egli abbia o mostri intenzione di abbandonare quel fondo, tutto all'opposto indica che vuole proseguirne il possesso.

« Non importa (dice Mirabeau). Al momento ch'egli ha raccolto il
» frutto del suo lavoro, il fondo sul quale egli ha spiegato la sua indu-
» stria ritorna al domanio generale, e riviene comune a tutti gli uomini. »
Ma Mirabeau intende egli che ciò avvenga perchè prima d'un parteggiamento *convenzionale* degli uomini uniti, raccolto che abbiasi il frutto, mancano *contrassegni visibili*, i quali attestino che quel fondo appartenga ad un dato uomo particolare; o perchè veramente, posti anche questi contrassegni, manca tuttavia nell'attuale possessore un *vero diritto* a *continuare* ulteriormente a ritenerlo? Se ciò pretendesse nel primo senso, la controversia non cadrebbe più sul diritto, ma solamente sulla *prova esterna* del possesso: il che non togliendo in realtà il diritto, non potrebbesi più verificare quanto egli dice dappoi, cioè che il diritto di vera proprietà sia una *creazione sociale*, cui le leggi umane non solamente proteggono e mantengono, ma fanno nascere in guisa che lo determinano, ed attribuiscongli il posto e l'estensione da lui occupata nei diritti del cittadino.

La quistione pertanto riducesi ai seguenti termini. = Se, indipendentemente dal parteggiamento delle terre eseguito e riconosciuto d'ac-

cordo dagli uomini coesistenti ed uniti in colleganza sociale, un dato possessore di un fondo, il quale non dia contrassegno alcuno di abbandonarlo, dopo la percezione dei frutti del lavoro, fatta sul medesimo fondo, si debba per legge naturale considerare munito del diritto di continuare a suo beneplacito nel possesso esclusivo di detto fondo; ovvero se, raccoltine i frutti senza che il possessore dichiari alcun abbandono, per *legge di natura morale* torni ad essere *comune* a tutti gli uomini, come se veramente non appartenesse a verun privato; e però *ipso jure* spengasi la padronanza *esclusiva* dell' anteriore *possessore.* =

§ 341. *Richiamo ed applicazione delle precedenti dottrine all' origine delle proprietà stabili.*

Io ho addotte bastevoli ragioni, onde abbracciare la prima opinione. Mirabeau con molti altri sostiene la seconda. L' unica ragione sta nel concetto della pretesa *comunione*, che riveste gli aspetti che furono già da me avvertiti (§ 308. 311. 314). Ora giova richiamarli, ed applicarli alla discussione presente.

Poichè *tutti* gli uomini hanno diritto a sussistere, hanno pur diritto alle cose a ciò necessarie. La terra è la sorgente, d'onde in prima origine derivano queste cose, e l' industria le fa aumentare. *Tutti* gli uomini adunque hanno diritto ai *frutti* della terra. Ecco il primo aspetto di questo concetto, che si può dire *teoretico.*

Ma, come ognuno intende, qui occorrono due considerazioni. La prima si è, che non inducesi una precisa ed indeclinabile *necessità* che *tutti* gli uomini posseggano in comune un dato *fondo*, purchè in *qualunque maniera* a loro pervengano le cose necessarie alla sussistenza. Se, a modo d'esempio, la terra fruttifera fosse nella Luna, e che di là piovessero gli alimenti e gli altri oggetti utili; in tale ipotesi gli uomini avrebbero diritto sulla pioggia dei beni che incessantemente di là cadesse, senza essere veri *proprietarii* del suolo della Luna.

La seconda considerazione si è, che questo *titolo comune* a vivere è cotanto distinto e separato dalla *comunione originaria* pretesa da' juspubblicisti, che anche *dopo* l'introduzione la meglio accertata e concordata del parteggiamento delle terre, il titolo suddetto sussiste ancora nel pieno suo vigore, ed ha sempre un legittimo effetto nei casi di necessità (§ 226), come si dirà più sotto. Ma se dall' altra parte, mediante il detto parteggiamento, credesi di poter creare un legittimo titolo originante le *stabili proprietà* in senso di personale padronanza esclusiva e permanente; dunque è manifesto che la ragion naturale e comune a tutti gli

uomini a vivere non richiede propriamente ed essenzialmente la pretesa *comunione:* altrimenti, ad onta di ogni sociale convenzione, l'introduzione delle proprietà non potrebbe essere mai *legittima*, perchè essenzialmente distruttiva della *comunione originaria*, di cui parliamo; la qual comunione, se fosse necessariamente annessa al diritto di tutti gli uomini a vivere, sarebbe assolutamente inviolabile e imperscrittibile.

Siccome però in fatto pratico, dietro i dettami dell' *uguaglianza*, ripugna ogni comunione obbligatoria di frutti e di cose industriali, considerata come legge primitiva e naturale (§ 308 al 313); così scorgesi che il diritto comune a *vivere* è un principio, il quale per sè solo non determina nè può determinar nulla di preciso nè per rapporto alle proprietà, nè per rapporto alla comunione, considerate come *forme* di *possedere* in seno ad un' aggregazione di più uomini coesistenti.

Il concetto adunque *generale* del solo diritto di sussistenza, appropriato a tutti gli uomini, altro non importa che la *facoltà* di ottenere in *qualunque* maniera i mezzi onde provvedere alla conservazione, e nulla più. Se poi questo diritto si considera fra uomo e uomo, egli esige che niuno venga turbato nell' esercizio del proprio diritto; e però reca i diritti del possesso *esclusivo* delle cose atte a soddisfare ai bisogni personali, come fu già dimostrato. Or eccoci al secondo aspetto della pretesa *comunione primitiva*, che dir si potrebbe *pratico*.

Certamente per una finzione puramente fantastica, in cui si separano gli uomini dalla terra, e quelli si considerano per un istante privi di possessi, e questa di possessori, non troviamo che l'una più che l'altra parte di terreno debba o possa per sè appartenere piuttosto al tale, che al tal altro uomo. Ma che perciò? Se in fatto pratico verificar devesi necessariamente il contrario (§ 311); e se, verificatosi, non è più possibile ad altri possessori di occupare lo stesso luogo nulla più che a due corpi caduti in terra non è possibile di occupare lo stesso spazio: se tutto questo è indubitato, per ciò stesso si sente qual grave abuso sia il trasportare ad atto pratico una cosa che non può esistere che in astrazione (§ 311 e 314); e, quel ch'è peggio, fabbricarvi sopra un ordine, per determinare i diritti e i doveri degli uomini viventi in società. Sotto tutti gli aspetti pertanto svanisce il fondamento della *comunione* pretesa, nel mentre pure che in correlazione vige e validamente si spiega per un possessore di terreno il diritto della padronanza stabile su di esso, unica fonte degli oggetti di consumazione (§ 330). Tutto questo sia detto per preparare la risposta *categorica* alla dottrina di Mirabeau.

§ 342. *Risposta categorica alle opinioni contrarie.*

Voi volete che prima d'ogni regolare società e parteggiamento convenzionale delle terre io non possa essere mai riconosciuto *stabile padrone* di una data parte di terreno; e però che in quello stato, dopo avere spogliato il campo dei frutti da me allevati, io cessi d'esserne padrone esclusivo. Ma *perchè* ciò? Perchè, voi mi dite, in tale stato originario = tutte le cose appartenendo ugualmente a tutti, non possono appartenere esclusivamente a nessuno. = Ecco quello che è assolutamente falso. Notate: voi mi parlate di un *fatto* che mi dite legittimo. Questo fatto non può esistere, nè può essere legittimo (§ 308. 311. 314. 341).

Ma voglio essere generoso. Supponiamo per falsa ipotesi la *comunione* da voi imaginata. Voi mi volete decaduto dal mio possesso; ma perchè? Perchè il mio campo rimanga al domanio generale. Ma a che deve servire questo domanio? Alla sussistenza di *tutti* gli uomini. Deve dunque il terreno, almanco per l'*usufrutto* annuale, essere diviso fra tutti gli uomini aventi diritto di sussistenza. Ora vi prego a pensare che anch'io sono del numero degli uomini; anche a me dunque toccherà il diritto ad occupare qualche luogo, d'onde ricavare la mia sussistenza: il bisogno ch'io aveva lo scorso anno, mi stringerà anche nel venturo. Questo bisogno non mi ha forse autorizzato ad insistere nello scorso anno sul dato campo? Nell'anno venturo non esisterà forse ancora lo stesso bisogno, pel quale sarò autorizzato ad occupare un campo qualunque? E perchè dunque, senz'altre inutili e ridicole cerimonie di devoluzioni al domanio e di nuovi possessi, non sarò io autorizzato a continuare a possedere il medesimo fondo, posto che io ho sempre diritto ad occuparne qualcheduno?

Io vi dirò di più, che dopo essere stata la superficie da me livellata, scavata con canali, arata di nuovo e seminata, io ho uno speciale diritto ad insistere sul suolo, senza che verun altro possa turbare il mio possesso; perch'io non l'ho da principio nè rubato, nè usurpato. Per la medesima ragione che voi non mi potete spogliare della mia casa, opera delle mie mani, voi non mi potete spogliare nemmeno del mio campo, lo stato del quale è pur opera mia, e cui io porterei meco se fosse portatile. E qui ricordiamoci, che la padronanza e l'abituale legittimo possesso delle cose non si giudica dietro l'incessante insistenza, o connessione col braccio dell'uomo; ma bensì dal *titolo* che giustifica il possesso, e dalla funzione naturale della cosa determinata dal bisogno umano, e dalla posizione e natura di lei (§ 303).

È dunque manifesto che la proprietà permanente sul terreno può essere in origine cosa di *naturale Diritto*, senza che a farla nascere sianvi necessarie le convenzioni ed il parteggiamento voluto da Mirabeau e da molti altri. I rapporti di verità sono tali, che o conviene rendere comune ogni cosa anche industriale e personale (il che ripugna all'ordine della *giustizia comune*, come fu già provato); oppure è d'uopo concedere la proprietà permanente sulle terre, come fu conceduta sui frutti, e fu anche accordata *temporalmente* sul suolo.

§ 343. *Esame della stessa opinione ne' suoi rapporti alla pubblica pace e sicurezza sì interna che esterna.*

E qui spontaneamente si affaccia una riflessione che parmi importante. Ella è cosa per sè certa e universalmente ammessa, che le popolazioni della terra, le une rispetto alle altre, pareggiar si possono ad altrettante persone bastanti a sè medesime, le quali fra loro vivono in istato di assoluta e naturale indipendenza; di maniera che, prescindendo da alcune circostanze del tutto positive ed avventizie, non sostengono generalmente fra loro se non che doveri e diritti puramente negativi (§ 252 al 256). Ritenuto questo principio, e combinandolo colle due opposte opinioni sul titolo originario delle proprietà stabili, quali conseguenze ne derivano? Se ammettasi la mia sentenza, niun pretesto si lascia ad una nazione o vicina o remota, onde colorare una guerra di *pura usurpazione* del territorio d'una nazione agricola. Ma facendo valere l'opinione comune de' juspubblicisti, si apre un campo perpetuo onde disputare i possessi *stabili* fra popolo e popolo. Allorchè i Tartari sotto nomi diversi innondarono il Mezzodì dell'Europa potevano dire ai Romani: « Noi abbiamo diritto quanto voi sul bel suolo di Grecia e d'Italia. Niuna convenzione fra noi esiste, dietro la quale noi possiamo riconoscere che voi dobbiate essere padroni di questi paesi più che noi. La natura diede la terra in comune a tutti gli uomini, e tale la serba fino a che i compadroni, rinunziando a questa comunione, ne cedano scambievolmente i titoli originarii, per acquistarne uno determinato perpetuo e convenzionale fra uomo e uomo, nazione e nazione. Ma noi non praticammo mai questa rinunzia nè in favor vostro, nè di verun altro popolo della terra. Il suolo di queste belle provincie appartiene dunque ancora al *domanio universale:* concedete pertanto che anche noi ne godiamo al pari di voi. »

Lascio ai sostenitori della sognata *comunione* la cura di formare a questo discorso una risposta conciliabile coi loro principii. Lascio pur

anche a loro il pensiero di rispondere ad un uomo privo d'ogni fondo *stabile*, il quale non volendo esercitare industria personale nè di mano nè d'ingegno, tentasse di turbare l'altrui proprietà, e ragionasse nella seguente maniera. « Da quando in qua Crasso e Lucullo aver debbono il privilegio di possedere tante case e tanti campi (1), ed io quello solamente di possedere le mie nude braccia? Chi ha data la podestà alla generazione dei nostri avoli di spogliare una parte dei loro discendenti del diritto *comune* a posseder questa terra in comune, come a tutti gli uomini per naturale ragione s'appartiene? Voi mi citate il parteggiamento delle terre concordato, eseguito e riconosciuto tanti secoli sono; ma dove producete voi i chiari ed autentici documenti di questo fatto, il quale, per ciò stesso che è *positivo* e *derogante* ad un *comune diritto*, non può essere nè creduto nè ammesso senza prove convincenti? Voi non siete da tanto da mostrarmene pure un solo, a meno che non vogliate ad un'ipotesi fantastica, fabbricata in un gabinetto, dar nome e valore di *formale diploma*. Ma fingiamo il parteggiamento da voi asserito; e che perciò? D'onde i nostri padri attinsero il diritto della comunione preceduta allo stabilimento delle proprietà? Dalla natura, voi mi rispondete. La ragione di questo diritto dove fu radicata? Nella costituzione dell'essere umano, nel bisogno di usare dei frutti della terra, nell'uguaglianza di diritto fra uomo e uomo. Ora io e tutti gli altri miei simili abbiamo sortito la medesima costituzione, siamo cinti dagli stessi bisogni, siamo dotati della medesima uguaglianza di diritto. Abbiamo dunque, altro non constando in contrario, il medesimo diritto naturale di comunione, ed esiste per noi uno stesso domanio universale. »

« Se a' nostri padri è piaciuto derogarvi, che importa a noi? Erano essi forse immortali? Avevano forse sopra noi impero, o potevano spogliarci dei diritti accordatici dalla natura? Se noi siamo uomini al pari

---

(1) Guardimi il cielo ch'io sia per autorizzare giammai il sistema *vincolato* della disuguaglianza delle proprietà stabili. Ma nello stesso tempo io sono ben lontano dall'ammettere la comune opinione sull'origine legittima di queste stesse proprietà. Fra gli estremi àvvi un mezzo, nel quale solamente s'incontra il vero, il giusto, il buono. Io non crederò mai che l'introduzione delle proprietà stabili, ed il rispettarne le ragioni *entro i limiti* e giusta la *maniera* che il buon Diritto naturale manifestano, possa recar seco gl'inconvenienti supposti da Mably e da altri suoi seguaci. Io all'opposto sono intimamente persuaso, che senza rimedii *diretti* ed artificiali, e seguendo le pure indicazioni della libertà naturale e dell'uguaglianza di diritto fra gli uomini uniti, si possa ovviare a que' mali che sono la conseguenza non del *naturale diritto di proprietà* stabile e dell'esercizio di lui, ma bensì della mal intesa bonarietà delle società, del non esercitare il diritto di *proprietà* loro appartenente giusta l'*ordine* indicato dalla natura.

di loro, e che al pari di loro col respirare l'aura vitale rechiamo con noi i diritti della natura, essi non avevano podestà soverchiante e derogatoria delle ragioni nostre naturali nulla più di quello che noi far potevamo verso loro. La terra, non ai morti, ma ai viventi possessori *appartiene*; perchè i viventi possessori hanno il bisogno e il diritto a sussistere: bisogno e diritto creati dalla natura, ed autenticati da lei; bisogno e diritto che colla vita si estinguono. Dunque le antiche convenzioni positive non hanno valore fra le generazioni, se non in quanto vengono in ogni età rinnovate. Ma la convenzione di stabilire proprietà esclusive non può essere mai valida, se tutte le parti che hanno diritto alla *comunione* degli stabili non rinunziano al diritto personale di godere in comune il domanio generale, essendo assurdo ad un uomo o ad una sola classe d'uomini spogliare i loro uguali, ed anzi il maggior numero d'uguali, di un diritto naturale, personale e primitivo. Dunque, dato anche per falsa ipotesi il fatto da voi imaginato, è chiaro ch'esso non avrebbe forza ad obbligare una posterità numerosa, la quale non ha mai sognato di recedere dalla *comunione* da voi proclamata, nè di acconsentire e concordare lo spoglio del proprio diritto sul domanio generale che le appartiene. »

« Che se mai mi citaste il *fatto* delle proprietà mantenute e perpetuate in società, voi mi dovreste concedere che tutti i vincoli del feudalismo e dei fedecommessi formino parte del contratto sociale. Voi dovreste porre la pazienza degli oppressi da una soverchiante forza come un contratto ed un'approvazione legittimante tutte le ingiurie recate agli uomini. No, non v'è mezzo per voi. Al momento che voi stabilite il dogma della naturale ed effettiva comunione di possesso della terra, e non giustificate l'introduzione delle proprietà stabili in altra maniera, che per una convenzione derogante ad un naturale diritto antecedente, mi dovete concedere che anche per me trovar si deve nel domanio generale la mia rendita di cento scudi (1). »

« Ma siccome dall'altra parte trovo questo domanio occupato ed usurpato da una classe di pochi congiurati ad opprimere i molti, nè v'ha speranza per me di farmi rendere il fatto mio; così ecco fra me ed i proprietarii uno stato di guerra giusto e naturale, in cui io, unitamente ai poveri uguali a me, potrò a buon diritto praticare tutto quello che mi conviene per far rivalere le naturali mie competenze. »

Ecco il linguaggio che tutta la classe dei non proprietarii, colla scorta delle dottrine de' juspubblicisti, tener potrebbe in società.

---

(1) Si allude all'*Homme à cent écus* di Voltaire.

§ 344. *Schiarimento. Del diritto di necessità ne' suoi rapporti ai possessi ed alle alienazioni.*

Taluno ha detto: chi tien la terra, tiene anche gli uomini che ivi abitano, e da lei traggono sussistenza. Chi tien la terra, io rispondo, tiene anche gli uomini *fuori* del campo della *necessità*, ma non *dentro* di esso. Fu osservato di sopra (§ 321), che le cose godevoli, ed i diritti sopra di quelle, entro il confine del rigoroso bisogno della sussistenza, sono *inalienabili*. Ma soddisfatto un tale bisogno, e rispettatone il dovere, possono ad un uomo o ad una società *sopravanzare* e beni e mezzi di godimento, i quali essendo acquistati con modi legittimi, sono inviolabili per ogni altro (§ 226. 227. 233), ma *alienabili* per chi li possiede. Diffatti, se i diritti determinati dal dovere sono inalienabili, egli è perchè simili diritti sono *mezzi indispensabili* a soddisfare al *dovere* della sussistenza (§ 321). Saranno dunque sempre alienabili *al di là* della sfera del dovere, e potranno essere da altri acquistati (§ 220 al 223 e 321).

Posti adunque due uomini o due società, una delle quali possegga cose godevoli *oltre* il bisogno, e l'altro o l'altra per *necessità* di *fatto* loro non imputabile (§ 273) non ne abbiano e non ne possano aver nulla o quasi nulla; questi avranno incontrastabilmente diritto sul *di più* dei primi, essendo tenuti almeno di ricambiare con opera o industria, senza detrimento dei proprii doveri, il sacrifizio che da altri esigono. La natura, che volle *ugualmente* la conservazione degli uomini per ciò stesso che a tutti ne impose il dovere e ne accordò il diritto (§ 225 al 234), nel caso che il dovere e il diritto inalienabili del primo rimangano intatti col soddisfare alla necessità non imputabile del secondo, non potrebbe acconsentire che la sorte del necessitoso rimanga vittima della soprabbondanza, benchè lecita, del ricco o dell'agiato.

Laonde non succede nella nostra ipotesi un conflitto di diritti *ugualmente* forti, i quali urtandosi in senso contrario si distruggano; il che, se anche avvenisse, autorizzerebbe sempre la guerra (§ 230 e 262): ma per lo contrario egli è un conflitto del diritto di conservazione dell'indigente condensato dal sommo bisogno, il quale nell'atto che agisce sopra gli oggetti utili sopravanzati al ricco, non ritrova che un alienabile diritto, sempre rispettabile in tutti gli altri casi, il quale nell'ordine morale delle obbligazioni viene ristretto, per lasciare al non colpevole necessitoso la soddisfazione del prepotente suo bisogno. Il fondamento di questa teoria sta in quello dell'*obbligazione morale* accoppiato al principio dell'*uguaglianza*; in forza della quale combinazione ci vien fatto pa-

lese non esistere verun dovere di *morire* per rispettare l'abbondanza altrui, od anche il possesso necessario; ma che fra due esseri uguali e sensibili la legge della *comune giustizia naturale*, indipendente dalle convenzioni positive, esige necessariamente il pareggiamento dell'*utilità* diretto dalle leggi della *necessità* (§ 150. 210. 216. 257 al 267).

Nel caso pertanto dell'incolpabile necessità, di cui si tratta qui, se il meglio agiato ricusasse di acconsentire al pareggiamento indicato, si darebbe luogo ad una *guerra* giustissima per parte del necessitoso.

Ecco come la natura, eccitando nel sistema delle proprietà l'energia dell'amor proprio di ognuno, onde accrescere i mezzi di godimento, ma attemprando ad un tempo stesso le leggi del suo grande ordine giusta i rapporti dell'uguaglianza di diritto, fa sì che l'industria dell'uno sia premiata coll'aumento dei beni; ed all'infelicità incolpabile dell'altro venga soccorso colla giustizia, senza dispensar tutti dall'impiegare, per quanto possono, la loro industria, nel mentre pure che la superiorità naturale di *fatto* dell'uno vien posta in *comune* per supplire alla irreformabile inferiorità dell'altro.

Se dunque questo caso di necessità può fra gli uomini e le società avvenire, può certamente esistere una cagione *avventizia* e *necessaria* di *alienare* ogni specie di beni resi indispensabili dall'imperioso ed incolpabile bisogno della sussistenza.

Qui la natura stessa delle cose fissa le *condizioni* del contratto. La *necessità* è la legge direttrice. Si tratta egli della necessità di *usare* solamente di una cosa? Finito l'uso, devesi restituirla. Si tratta di consumarla col godimento? Quando si potrà, converrà restituirla o in pari quantità e qualità, oppure per equivalenza. Per la medesima ragione la *misura* di quello che si toglie o si usa per *diritto* di *necessità* è definita dall'urgenza medesima.

Nei casi di pubblica carestia, di assedio, di navigazione, d'incendio, di aggressione, di transito necessario e giusto, di sanità, di tutela in generale, avvenir possono i titoli di *fatto* di questo diritto; e però il *diritto di necessità incolpabile* si può teoricamente estendere sopra tutto il campo dei diritti umani sì in società che fuori, sì fra i privati che fra le nazioni.

È quasi superfluo avvertire, che non conviene confondere la legge della *necessità*, di cui parliamo qui, con quella più *generale* che forma l'anima di tutta la scienza del Diritto. Questa vige sempre anche fuori dei casi del *conflitto* e della collisione dei diritti altrui, ed insegna ad evitarli: quella al contrario non vige sempre; e quando ha luogo, porta

seco il *conflitto*. Essa si potrebbe denominare la RAGIONE DEL NECESSARIO CONFLITTO fra gli uomini e le società.

Volgendo quindi il discorso all'argomento da cui incominciammo, ne risulta che prima d'ogn'altra cosa la *ragione del necessario conflitto* lega coloro che tengono la terra. Questi poi, tenendola in codesto modo, se tengono gli uomini, ciò non può mai avvenire con vero sacrifizio della *comune giustizia*, stantechè sotto l'equo regime della natura sì il proprietario che il semplice industrioso sono sempre costretti ad impiegare l'opera loro, onde ottenere la felice conservazione; e però l'uno e l'altro non dispensati dal travaglio, l'uno all'altro servono per la propria utilità e pel solo impero della necessità, giusta la gran formola dell'eterno ed invariabile *giusto naturale* (§ 268).

Quando io parlo del *regime equo* della natura, io ho in mira di accennare una costituzione ed amministrazione di società, nella quale le proprietà sieno nella loro origine legittime, cioè acquistate senza soverchiare l'altrui diritto; in cui a' privati non concedasi maggiore impero di quello che loro accordò la natura medesima; nè la società per una inconsiderata connivenza lasci in mano dei privati l'uso di quei diritti che sono interamente proprii di lei; e, quel ch'è peggio, autorizzi con leggi assurde ed inique l'orgoglio, la prepotenza e l'avarizia di certe particolari classi di persone, e leghi con vincoli violenti e perniciosi di generazione in generazione il corso naturale delle proprietà. Certi solitarii e buoni specolativi, mal conoscendo i rapporti teoretici di natura, giustamente sdegnati contro il mal trattamento fatto dal truce ed insultante orgoglio e dall'inesorabile avarizia ai loro fratelli, hanno caricato delle colpe dei potenti l'*ordine naturale* delle proprietà, e si sono vòlti a rovesciarlo, sostituendovi un più violento sistema lesivo di tutti i diritti. Potevano con ugual ragione condannare gli uomini a non saper più parlare, perchè del linguaggio abusano cotanto. È forse cosa ragionevole ed utile al genere umano calunniare la natura per distruggerne il santo ed inviolabile sistema? (§ 278-279)

ARTICOLO V.

Continuazione dell'Articolo precedente. Principii fondamentali per ridurre a punto di rigoroso diritto l'introduzione, la conservazione ed il raffinamento della vita agricola e commerciale.

§ 345. *Ricerca ed obbiezione sul dovere rigoroso d'introdurre e mantenere la vita agricola e commerciale.*

Il principio della necessità, come io l'assumo (§ 273), regolatore d'ogni *ordine morale-teoretico*, impone alle dottrine di Diritto le più rigorose condizioni. Un fatto umano non può esser fonte di *diritto necessario*, se non è un risultato inevitabile dei rapporti reali delle cose, indotti dal fine di ottenere conservazione, pace e giustizia fra gli uomini (§ 186 al 189, 214 al 223). « Voi (taluno dir mi potrebbe) avete fatto superiormente osservare (§ 328) che la vita cacciatrice e pastorale di loro natura non richieggono *proprietà permanenti*. È troppo manifesto che la proprietà stabile è naturalmente connessa alla vita *agricola*. Dunque, quand'anche si ammetta il principio, che il *diritto originario* della proprietà sia indipendente dal parteggiamento fatto e riconosciuto dalle società, e che le società altro non prestino che un *mezzo* efficace ad eseguirlo e a guarentirlo; nondimeno non si potrà affermare giammai che in atto pratico si possa verificare il *titolo legittimo e necessario*, onde attivare un tale diritto, fino a che non si provi che per *formale precetto* di natura effettuar si debba la vita agricola, alla quale l'esercizio e la nascita di lui sono per natura legati. »

« Ora chi ha detto al genere umano: Coltivate campi, scavate miniere, fabbricate città, inventate telai, coniate monete; imponete alla terra, ai mari, all'aria di contribuire alle vostre delizie ed alle cupidigie vostre; piantate gli uomini su d'uno spazio di terra; legateli a quella, per vincolarli poi colle catene o di un tiranno interno o di un prepotente conquistatore; condensate le generazioni, per trascinare il povero dietro al carro del ricco; incatenatele coll'abitudine, per trafiggerle collo stimolo della vessazione; fate sorgere l'ingegno dal seno della miseria; eccitate la cupidigia col conflitto del paragone: in una parola, create un uomo fattizio per cancellare l'uomo della natura? Se fra le maniere diverse di sussistere del genere umano àvvi la vita cacciatrice e pastorale; se il genere umano, prima di essere stato chiamato alla vita cittadinesca, ha potuto sussistere per secoli con quei modi di vivere: come dunque,

dietro al principio della *necessità teoretica* da voi medesimo proclamato, colle condizioni tutte ch' egli esige (§ 273), potete voi autorizzare il genere di vita ch' io descrivo, e farne sorgente di un intero complicatissimo sistema di doveri e di diritti sì pubblici che privati, ed oggetto massimo della politica degli Stati? »

Ognuno s'avvede di leggieri quale opinione io m' abbia qui a fronte, ed ognuno comprende fino a qual punto di rigore io spinga qui i fondamenti della scienza da me trattata.

Semplice e diretta sarà la mia risposta. Prima di tutto però prego i miei lettori a separare la ragione degli stabilimenti agricoli e commerciali dall' abuso loro. Senza questa distinzione si dovrebbe proscrivere l'uso di mangiare e di generare, perchè esistono crapuloni e dissoluti.

Dopo ciò io chieggo a qualunque uomo di buon senso: Ammettete voi che l' uomo abbia diritto a vivere? Mi concedete voi che abbia diritto a riprodursi? Mi accordate voi che abbia l' obbligo di non portare lo sterminio contro i suoi simili? Ebbene, se mi accordate tutto questo, il dovere d' introdurre e mantenere gli stabilimenti agricoli e commerciali è dimostrato; ed è dimostrato in forza del principio dell'*incolpabile* ed *imperiosa necessità* oppostomi, ch' io adotto, e del quale anzi intendo far uso.

§ 346. *Urgenze inevitabili lesive della pace delle nazioni, le quali nella vita cacciatrice e pastorale sopravvengono.*

Egli è certo e notorio che un popolo nella vita *cacciatrice* non si può procacciare che una sussistenza infinitamente penosa e incerta, la quale molte fiate manca ai fanciulli, ai vecchi, e ad ogni altra persona inetta a far lunghe corse ed a coglier prede. Diffatti, quando il cacciatore non trovi quel tanto che basta ad isfamarlo, non può agl' infermi e ai deboli recare giornaliero soccorso. Dall' altra parte poi questo genere di vita esige un grandissimo paese per un' assai picciola popolazione.

La vita *pastorale*, sebbene non sia cotanto aspra ed angustiante, ciò nonostante pone fra gli uomini un' enorme *disuguaglianza* di *fatto* ed una durissima dipendenza dai più ricchi pastori, ed esige anch' essa vasti territorii.

La propagazione della specie viene eseguita con quella fecondità che comporta la natura; e con tanto maggior effetto si compie, quanto meno le sorgenti della forza riproduttrice vengono affievolite dal lusso di godimento. I gradi di questa forza riproduttrice variano, e variar debbono in luoghi differenti. Ma, per quell' armonica unità che regna nelle leggi

fisiche dell'universo, queste varietà vanno e debbono andare di conserva colla fertilità del suolo sebbene incolto, e colla forza moltiplicante che incontrasi nelle altre produzioni locali, come effetti della medesima cagione predominante.

La nuova più numerosa generazione che sorge ha diritto di esistere anch'essa al pari de' suoi padri. Ma essa riproduce di nuovo, e la popolazione si moltiplica in guisa, che il territorio non basta più nè alla caccia nè alla pastura necessarie a far sussistere la popolazione.

Che dunque far si dovrà? O morire, o distruggere i più deboli, o emigrare per gire a trovar nuove sedi capaci ad alimentare la popolazione cresciuta. Ma le altre nazioni, che già le occupano, hanno anch'esse un bisogno e diritto inviolabile alla propria sussistenza; e però hanno un legittimo ed inviolabile possesso sul territorio che le alimenta, pari a quello che la nazione emigrante aveva sul suo. Esse dunque hanno diritto a respingere i nuovi ospiti. Ecco la guerra, e la più spaventosa e micidiale delle guerre, perchè non può essere finita che colla distruzione dell'una o dell'altra nazione.

§ 347. *Dovere d'introdurre e di conservare l'agricoltura.*

Qui facciamo pausa. La necessità di *fatto* che spinge i detti popoli ad emigrare, per essere soverchiamente moltiplicati in un paese dove il loro tenore di vita non somministra ad essi alimento bastevole, è bensì un bisogno attuale, ma non è una *vera* e *legittima* necessità, perch'essa poteva essere *prevenuta* e tolta (§ 273) col cangiar modo di vivere, cioè col porsi a coltivare la terra, la quale ridotta a coltura è valevole ad alimentare una grande popolazione sovra uno spazio assaissimo minore. Io non sono tenuto a confermare nè colla ragione nè coi fatti questa osservazione, nè le altre urgenze sopra mentovate, perchè sono cose notissime e certissime.

Invece mi si risponda: Non è egli vero che il non portare lo spoglio e lo sterminio alle nazioni vicine (salvo il caso d'una evidente e giustificata *necessità*) è una legge di jus necessario ed inviolabile della natura? (§ 235 al 237)

Dall'altra parte il conservare la propria vita, il dare e lasciar modo pur di sussistere alla prole da noi generata, e che sorge in mezzo a noi, non è forse un *dovere* naturale ed inviolabile? Se dunque l'*agricoltura* nel crescere delle popolazioni è il mezzo *necessario* a fare l'uno e l'altro, e ad evitare le estremità micidiali di cui ragionammo, essa perciò diviene a tutto rigore un necessario *dovere*, e diritto pubblico naturale.

La ragione ossia il titolo per cui fu introdotta rimane la medesima, anzi s'accresce per *conservarla*, perchè col mezzo dell'agricoltura la popolazione si aumenta fino all'equilibrio delle cose, nell'atto che ha diritto e dovere a sussistere senza offendere la proprietà delle altre nazioni.

§ 348. *Conseguenze naturali degli stabilimenti agricoli.*

Ma lo stabilimento dell'agricoltura, combinato con tutte le circostanze di diritto e di dovere sociale, produce quello delle *vitalizie* proprietà permanenti e particolari, guarentite dalla *giustizia comune* (§ 226 al 228 e 233), non per *fondarne* il titolo, ma per farne riconoscere, difenderne e dirigerne esteriormente i possessi (§ 339 al 343), e per promovere coll'interesse personale del proprietario la comune utilità.

Da ciò pure nascono le arti, il commercio, le società più legate con una vicendevolezza di lumi e di ufficii; e da ciò ne segue il maggior *perfezionamento* intellettuale, morale e politico delle società, il quale non può essere ritardato e tòrto che dalla mal'opera delle leggi dettate dall'ignoranza o dalla malvagità, e produrre gl'inconvenienti dei quali taluni accagionarono gli stabilimenti agricoli e commerciali, invece di accusarne l'ignoranza e la mal'opera di certi uomini. Io lascio di ricordare, che coll'asciugar paludi, coll'agevolare e raddrizzare il corso delle acque, col diradare immense foreste, si migliorano i climi, e si veste la terra d'una sfarzosa ed utile amenità. Mi contento solo di far osservare, che la natura, col legare gli uomini al suolo che li sostiene, spinge imperiosamente la socialità al suo compimento, fissa le nazioni colla proprietà, dà loro una patria, collega le nazioni colla società libera del commercio, raffina la rispettiva moralità loro coll'avvicendare i frutti della dispari industria e degl'ingegni varii degli altri popoli, onde produrre alla fine la pace, perfezione e felicità ottenibile fra gli uomini (1). Così la terra perfeziona in certa guisa il genere umano, e il genere umano a vicenda pare che perfezioni la terra.

§ 349. *Caso in cui il commercio estero può divenire oggetto di rigoroso dovere e diritto naturale.*

Dopo che l'agricoltura fu introdotta ed estesa, dopo che la popolazione sulla superficie di un paese accrebbesi e si dilatò, può avvenire che in *certe parti* meno feconde, passato un certo tratto di tempo, tutti gli uomini non trovino più il necessario alimento. Tali sono gli abitatori delle alte montagne e quelli di certe più sterili regioni.

(1) Veggasi Montesquieu, *Esprit des Lois*, Liv. XX. Chap. III.

Ma essi sono pronti a cangiare la legna dei loro boschi, il ricavato delle loro miniere, i loro servigi personali, o la loro industria in manifatture, con altrettanti viveri esistenti presso i popoli finitimi più opulenti.

Ora la *necessità rigorosa* non imputabile all'uomo attribuisce qui al popolo indigente diritto al *cambio* dei viveri soprabbondanti dell'altro popolo ricco di vettovaglie.

Se il ricco per legge ordinaria di natura, anche oltre il bisogno, ha diritto di conservare il libero possesso delle cose da sè legittimamente acquistate (§ 233. 238. 318); egli pure non può respingere il diritto di *vera necessità*, ossia la ragione del giusto conflitto dell'altro popolo bisognoso di alimento (§ 344). È vero che il necessitoso non ha diritto di chiedere che il ricco *doni*, quando àvvi un mezzo di conseguire quanto gli fa d'uopo con un *ricambio* di vantaggi: senza di ciò violerebbe i dettami della *giustizia comune* e della *necessità*, le quali impongono la legge di non far *servire* altrui al nostro vantaggio senza una vera necessità (§ 268). Allorchè abbiasi poi a derogare alla libertà dei possessi dei nostri uguali, comandano esse di farlo, salva più che sia possibile la giustizia, ossia l'*uguaglianza di diritto;* il che fa veramente che mai l'uomo serva all'uomo, ma solo alla *necessità* ed alla *comune giustizia.* Ma egli è vero del pari non essere lecito al ricco il negare d'entrar in commercio col bisognoso, quando questi il chiegga colle annoverate condizioni di equità.

Ecco pertanto che il lavoro, le arti, il commercio sì interno che esterno divengono oggetto di *rigoroso diritto naturale.* Solamente nel caso di urgenza fra il commercio interno ed esterno àvvi questa diversità, che gl'interessi del secondo esser debbono posposti a quelli del primo, a motivo che ogni società avendo i diritti e i doveri proprii d'una persona individua, ed ogni membro avendo diritto di ottenere nella comunanza le condizioni della socialità, deve prima provvedere alle *proprie* che alle indigenze altrui.

Quello poi che le relazioni sì interne che esterne hanno di comune in fatto di commercio *necessario* si è, che se il destino spingesse le cose ad un'angustia *estrema*, o che pure la durezza e l'ingordigia dei meglio agiati li rendesse così male avveduti da ridurre le cose all'estremo; nell'uno e nell'altro caso nascerebbe dal canto dell'indigente il diritto di *assoluta necessità*, ossia la ragione del necessario conflitto, e quindi il diritto d'una guerra giustissima (§ 344).

CAPO II.

Dell' ordine morale-pratico della sussistenza.

§ 350. *Osservazioni preliminari. — Divisione delle materie di questo Capo.*

Il corso naturale delle stabili proprietà, quello dell' incremento della popolazione, i bisogni che indi ne nascono, e i mezzi cumulati dall' industria che ne sorgono, combinati cogl' interessi e coi diritti dei più, aprono un teatro immenso e complicato nello stato economico sì interno che esterno d' una società. Qui noi contempliamo per un istante questo stato, prescindendo da tutti i rapporti locali e d' instituzione positiva, per non cogliere che quei soli che sono assolutamente *naturali*, e necessariamente annessi ai progressi dell'agricoltura, delle arti, della popolazione e del commercio. Il loro complesso generale e compatto si potrà figurare come una specie di *prototipo ideale*, che serve di norma per determinare i dogmi fondamentali e necessarii della giustizia ed utilità, ossia lo spirito generale del *Diritto pubblico-economico* ne' suoi rapporti più speciali, senza eccedere per altro le competenze delle nozioni puramente fondamentali e generali di questo Trattato. Ognuno avverta che il *prototipo figurato* non sempre nè da per tutto si può verificare interamente. Così un pittore imagina ed esprime un modello di perfetta bellezza ideale, i di cui tratti in natura s' incontrano solamente sparsi in diversi soggetti.

Questo è il luogo in cui rammentar conviene, che dal seno dell'*ordine pratico-economico* sorge un *ordine teoretico*, che appellar si potrebbe *secondario*, il quale dal canto suo determina un secondo *ordine pratico di reazione*. Dall'azione unita ed avvicendata di questi due ordini, diretta dalle leggi simultanee della *necessità*, *utilità* ed *uguaglianza*, sorge la vera vita, la prosperità ed il progresso delle società umane sulla terra. Per intendere tutto questo richiamiamo alla mente certe osservazioni che abbiamo fatte sull'*ordine morale proprio dell'uman genere*. Abbiamo veduto in primo luogo, che l'uomo è dotato d'una determinata misura di potere *esecutivo*, per il quale ei può produrre, come effettivamente produce, sulla natura fisica e sopra i suoi simili una moltitudine di reali effetti, dai quali sorge in certa guisa un nuovo universo, che dir si potrebbe *di creazione umana* (§ 94 e 273). Tutte le opere dell'*arte* sono altrettanti documenti di questo potere.

In secondo luogo abbiamo pure osservato, che in forza della *perfettibilità* di cui la specie umana è fornita, nell' atto che si conserva e si

move, essa sviluppa i suoi poteri; e nell'atto che si conserva o sviluppa, produce sempre *nuovi* e *varii* effetti reali tanto sopra la natura fisica inanimata, quanto sopra i suoi simili (§ 173 e 272). Questi nuovi effetti reali danno origine a nuovi rapporti attivi, e quindi ad un nuovo *ordine fisico-morale* di *azioni*.

E qui abbiamo avvertito che la natura procede gradatamente (§ 174), ossia con quella suprema legge di *continuità*, la quale è inseparabile da un essere fisico-morale che nasce ignorante, debole, e che ha bisogno d'incremento e di sviluppamento al pari dei vegetabili, che tanto per attendere e per pensare, quanto per agire, riceve le sue prime impressioni dall'ordine esterno dell'universo (§ 90), e non agisce che in forza degli stimoli del piacere e del dolore (§ 77. 150. 216), e per conseguenza giusta il grado di energia e la direzione di questi stimoli; di maniera che ogni fenomeno morale si deve considerare un risultato derivante in ragion composta dall'azione simultanea degli *stimoli* e dell'*inerzia* predominante i pensieri, le volizioni e le faccende tutte della specie umana: il che assimila il tipo dell'*ordine morale* a quello dell'*ordine fisico*.

In forza di questa legge universale ed indeclinabile di *fatto* ne deriva la conseguenza da noi solo per cenno notata, cioè la generazione di *due ordini morali* che si avvicendano e si abbracciano in un tempo stesso (§ 173). La quale generazione compiesi e compier si deve (come ora vedesi) in una maniera graduale, incessante ed avvicendata, e determina per conseguenza una serie composta di doveri, di diritti e di leggi le une alle altre subordinate; e tanto le une quanto le altre cospiranti ad un solo intento, qual è quello della *più felice conservazione* della specie umana ottenibile su questa terra.

È chiaro che queste osservazioni, essendo comuni ad ogni ramo dell'incivilimento umano, per ciò stesso verificar si debbono in tutto il sistema *economico* delle generazioni degli uomini coesistenti in società. Ma questo sistema ha certe leggi totalmente sue proprie, le quali derivano sì dall'indole dei bisogni della sussistenza determinati dalla costituzione naturale dell'uomo, che dalla situazione fisico-morale d'ogni uomo e d'ogni società. Questo non è ancor tutto. Nell'ordine di *fatto* della conservazione dell'umana specie, nell'ordine indeclinabile con cui i bisogni di opinione o di comodità a quelli di necessità succedono, e però nell'ordine del perfezionamento intellettuale morale e politico delle popolazioni della terra, il sistema della *sussistenza* occupando, per dir così, il *posto fondamentale*, ne viene che la generazione, la successione, la forza, la direzione degli stimoli eccitanti tutto il movimento sociale sono

così subordinati al sistema della *sussistenza*, che rendesi impossibile di addurre la vera e solida teoria loro, se prima non si sviluppa la generazione naturale del raffinamento economico-politico, determinata dalle leggi necessarie dell'*ordine della natura.* Egli è vero che questa generazione si compie col mezzo di un'alternativa perpetua di azioni e reazioni; ma afferrando bene il primo anello della catena, si svela allo sguardo attento del pensatore tutta la serie ed il filo del corso naturale dei *progressi* del sistema economico, senza esser punto traviato e confuso dagli aspetti successivi di causa e di effetto che lo stesso fenomeno riveste. Niuno ignora che un dato fenomeno economico, il quale deriva da un antecedente, si presenta come effetto; ma dal canto suo operando per una reazione su tutto il sistema, e producendo altri effetti, veste la forma di *cagione.*

Da tutte queste considerazioni riunite ne emerge, che sotto *due* aspetti si può qui trattare la materia che serve di base alle nozioni fondamentali risguardanti l'*ordine morale-pratico* della sussistenza; il che forma propriamente la teoria generale dell'arte economica e pubblica sottomessa ai principii di rigoroso Diritto.

Il primo di questi aspetti denominar si potrebbe = l'*ordine morale-pratico* della pubblica economia ne' suoi rapporti più generali ed *assoluti.* = Il secondo = l'*ordine morale-pratico* dell'economia pubblica ne' suoi rapporti reali e naturali al necessario *progresso* della popolazione, e dell'incivilimento delle umane società. =

Hannovi altri più speciali rapporti sì fisici che morali (§ 22 al 24); ma di questi per ora non credo acconcio occuparmi, contento solo di riguardare il mio soggetto nelle sue posizioni fondamentali le più costanti ed estese.

ARTICOLO I.

Dell' ordine morale-pratico della pubblica economia ne' suoi rapporti più generali ed assoluti.

§ 351. *Osservazioni generali sull'ordine economico-pratico. Ricerche di questo Articolo.*

Se l'*ordine morale-pratico* è interamente *subordinato* al *teoretico*, perchè non ha altro *fine* che quello del *teoretico* (§ 92 al 94); se inoltre la cura speciale e propria dell'*arte morale-pratica di ragione* è quella di occuparsi delle forze, delle disposizioni e degl'impulsi naturali degli uomini, a fine di ajutarli dove le forze ordinarie non bastano, di affret-

tarne lo sviluppo dove vanno troppo a rilento, di levare gli ostacoli dove si attraversano, di secondare il corso naturale dove naturalmente le cose procedono al retto (§ 92 al 94 e 100); egli è dunque palese che, ricercando noi presentemente dell'*ordine morale-pratico* della pubblica economia, dovremo ritenere come scopo di lui quello che forma il centro dell'*ordine teoretico-economico*, e ci sarà d'uopo studiare le *leggi naturali di fatto* delle faccende economiche in società, onde rilevare quello che v'ha naturalmente di favorevole e di contrario al conseguimento del fine medesimo. Emergerà da ciò la *necessità*, e quindi il *diritto* e il *dovere pubblico*, dei rimedii o coattivi o direttivi o tutelari, e perciò la teoria dell'ARTE SOCIALE ECONOMICA dedotta dai rapporti *reali* e naturali delle cose, d'onde sorge un ramo della scienza del *pubblico Diritto* (§ 4). Questa scienza, al pari di quella del *Diritto privato*, si occupa a far conoscere quelle leggi e quelle regole che sono necessarie ed efficaci a far partecipare agli uomini i beneficii della natura, e ad evitare le pene annesse ai disordini ed all'ingiustizia.

La scienza economica di *puro fatto*, non altrimenti che quella di ogni specie di fenomeni della gravità, studia le leggi dell'equilibrio sì utile e durevole, che nocivo e rovinoso. Per lo contrario la scienza economica di *ragione* rassomiglia a quella dell'architettura, la quale ha per iscopo di ottenere il solo equilibrio di *conservazione* e di *comodità* (§ 87 e 109).

Esprimendo senza metafora quest'*equilibrio utile*, che forma l'intento del *Diritto pubblico economico*, egli consiste = nel procurare, col mezzo dell'impero dell'uguaglianza di diritto, il possesso delle cose godevoli in una quantità proporzionata ai bisogni ed ai piaceri della vita, in guisa che esse cose godevoli vengano diffuse, per quanto si può, *equabilmente* e *facilmente* sul *massimo* numero degl'individui sociali. =

A questo luogo sorge una ricerca importante, dedotta dalla unione delle cose discorse nell'antecedente Capo. Non è egli vero che la *disuguaglianza* delle proprietà è un effetto *inevitabile* dell'azione e dei progressi dell'industria umana, e delle circostanze fisiche, morali e politiche operanti sugli uomini e sulle società (§ 317 e 326)? Non è forse vero del pari che codesta disuguaglianza è sempre *legittima* ed inviolabile nel suo possessore, quando venga procurata senza offendere l'altrui diritto (§ 233. 317. 326)? Ciò posto, in una società, cioè in uno Stato in cui le generazioni si accrescono e si succedono; in uno Stato in cui vengono assorbite fra i proprietarii le fonti originarie della sussistenza, in cui le tentazioni della cupidigia e della necessità si moltiplicano, nel

mentre pure che *tutti* hanno diritto alla sussistenza; *come* mai la disuguaglianza di fortune può essere prodotta e mantenuta, salva la *comune giustizia* accoppiata alla *comune utilità*, e dedotta dall'*incolpabile necessità?* Ecco la prima quistione.

Altra ricerca. Dietro l'esame dell'indole e dall'andamento puramente *naturale* degli affari economici in società, quale può essere in generale il sistema della *necessità reale*, onde stabilire sussidiariamente coll'arte sociale le provvidenze acconce a proteggere nelle cose economiche l'impero della *necessità*, *utilità* ed *uguaglianza di diritto* conforme alla *giustizia comune* (§ 264 al 269)?

Queste sono le ricerche alle quali è ora necessario di soddisfare. Esaminiamo prima di tutto almeno in generale lo stato naturale di *fatto* delle cose giusta il metodo già esposto (§ 18. 26 al 29), a fine di dedurne poscia i rapporti di *necessità*, e quindi d'*ordine pratico.* Ricordiamoci che la *coincidenza* dell'*ordine pratico* col *teoretico* non può essere fondata che sulle leggi di *fatto* della natura, in forza delle quali essa o spontaneamente agevoli, o per potenza almeno dia campo di ridurre ad esecuzione l'*ordine della giustizia* (§ 96).

§ 352. *Spirito naturale dell'*ordine di fatto *delle cose economiche in società nelle sue viste più generali.*

Il principio dell'amore del benessere, unica molla delle azioni umane (§ 77) operante con leggi costanti, invariabili (§ 156), e per l'arte politica indeclinabili assolutamente (§ 216), comporta di sua natura di godere più che puossi col minimo possibile d'incomodo e di pena, e di seguire la direzione e l'energia dei motivi determinanti l'umana attività. Così, per un aspetto, la catena delle cagioni e degl'impulsi del movimento degli uomini in società si perde nell'oceano immenso dell'*ordine di fatto* dell'universo (§ 77 e 90).

Se però noi limitiamo le nostre ricerche alle *cagioni* più vicine, le quali nel sistema economico sono valevoli a produrre il benessere progressivo degli uomini, noi ci avvediamo incontanente, che ogni singolare individuo umano non può colle sole particolari sue forze salire ad un certo punto di *comodità* (§ 167. 289-290), nè difendere generalmente e costantemente i suoi possessi, o aver ajuto nei disastri, senza il soccorso de'suoi simili; e però l'aumento dello stato economico d'ogni privato riguardar si deve come l'opera *cumulativa* dell'industria personale di ciaschedun particolare, e del concorso di tutta la società (§ 167 al 171. 208. 216. 289-290).

Tutto questo però non si potrebbe mai legittimamente ottenere, se ogni altro membro della stessa società, il quale è animato e spinto costantemente dal medesimo interesse, non trovasse il *suo conto* a compier l'opera di cui parliamo qui (§ 216). Dato adunque il fatto dell'ingrandimento economico di uno o più uomini in società, conciliabile colla *giustizia comune*, conviene necessariamente supporre l'esistenza di un *legame interessante* di *vicendevoli* soccorsi e lavori, in forza del quale ognuno operando per sè produca il vantaggio altrui (ivi).

Ciò non è tutto. È legge di fatto, che ogni grado di benessere ottenuto ed ogni grado di potenza acquistata valevole a soddisfare a nuovi disegni, schiude negli uomini nuovi desiderii di conseguire un maggior bene, ma di conseguirlo sempre col minore incomodo e rischio possibile; e per conseguenza, per quanto si può, coll'opera *altrui* e col proprio riposo. Ma tutti coloro, dai quali possiamo sperare o bramare quest'opera, non la presteranno certamente se non con un *ricambio* di utilità, e colle medesime condizioni che noi bramiamo, per quanto le circostanze *necessarie* di *fatto* il permettono. Perlochè non usando violenza, e rispettando le leggi della *necessità*, *utilità* ed *uguaglianza*, in questa specie di conflitto di bisogni e di voleri, coloro che più *desiderano*, e insieme più *sperano*, opereranno di più. Ma *desidera di più* chi da più vivo o più urgente bisogno vien punto e predominato. *Più spera* poi chi più vede nel desiderio altrui, ossia nelle ricerche esprimenti il desiderio altrui, accoppiato o all'impotenza relativa ad operare, o all'inerzia abituale, il modo di ottener guadagno. Ciò suppone la SICUREZZA nelle aspettative.

La disparità di forze e d'ingegno naturale d'ogni uomo, la varietà della posizione fisica e politica d'ogni privato in società, il diverso stato economico d'ognuno, per cui nei meglio agiati decrescono i bisogni d'una più improba industria (e però a grado a grado l'inerzia naturale prende il di sopra fino a che l'agiato e il ricco s'abbandonino ad uno stato di *godimento* abituale), presentano naturalmente e costantemente in ogni società moltiplici e sufficienti cagioni del complicato movimento degli affari economici, e di quel circolo perpetuo di vicissitudini, colle quali per gradi e stati diversi la situazione di ognuno si varia, e variar deve e passare in seguito pei successivi gradi della povertà, agiatezza, ricchezza (§ 316), e tornare addietro, e promoversi così incessantemente il perfezionamento degli uomini e la prosperità delle nazioni.

Ecco in succinto la legge universale *di fatto* che anima e dirige tutti i rapporti scambievoli economici, risultanti tanto dal bisogno d'ognuno, quanto dalla disparità di beni, di forze, d'ingegno, di posizione sì

fra i membri d'una società, che fra nazione e nazione, dedotta dalle leggi cognite ed irreformabili dell'*amor proprio*.

§ 353. *Che cosa richiegga l'antecedente* ordine di fatto *per essere utile all'universale.*

Un solo momento di attenzione ci palesa che la descritta legge non si può effettuare a favore di *tutti* i membri della società, se non che posta la piena *libertà legale*, in cui sia solamente vietato l'offendere la uguaglianza di diritto fra uomo e uomo giusta i principii già esposti (§ 223 al 263). In questa situazione il fatto è talmente *unificato* col diritto, la giustizia coll'utilità, che formano un *solo tutto*, nel quale l'esecuzione dell'*ordine morale-economico* viene praticata colle condizioni legittime delle società umane.

Per la qual cosa la forza della Politica deve in questi affari piuttosto restringersi ad una semplice *tutela*, anzichè comunicare una spinta *artificiale*, ed occuparsi d'una minuta serie di direzioni e di regole positive, a fine d'ottenere l'intento della più equa sussistenza estesa al maggior numero dei membri d'ogni società. L'*ordine di ragione pratico* è anch'esso determinato dalla *necessità* (§ 273). Egli prescrive di consultare l'andamento *naturale* delle azioni umane relativamente all'esecuzione dell'*ordine teoretico*, e di non usare mezzi artificiali limitanti la libertà se non che là dove esiste il reale *bisogno*, ossia una vera *necessità pratica* d'indirizzare con poteri artificiali il corso naturale dell'umana condotta verso lo scopo dell'*ordine teoretico*. E però da per tutto dove non esiste o dove cessa questa necessità, da per tutto dove le cose camminano bene per sè, o che l'ignoranza e l'interesse sono corretti e frenati, *non è lecito*, senza una criminosa lesione dei rapporti della *giustizia comune*, e senza un formale atto tirannico, impiegare l'azione coattiva o inquisitoria della potenza dei Governi sulla libertà sì privata che pubblica (§ 241 al 246).

Per quella perpetua connessione poi che àvvi fra il giusto e l'utile, lice arguire che se nella *esecuzione* del sistema economico accadono abusi prodotti dall'opera degli uomini, come praticar se ne possono in qualunque genere di affari nei quali non intervengono i fini i più legittimi e i più giusti umani appetiti, la natura legislatrice, ossia meglio la forza imperiosa dei rapporti reali delle cose operanti giusta la grande spinta dell'ordine universale, non lascerà di far sentire l'inevitabile sua sanzione, e di produrre la miseria privata, la pubblica debolezza, e la ruina dello Stato (§ 278-279).

§ 354. *Due parti massime del Diritto pubblico-economico interno. Ricerche relative.*

Dopo questa rapida e generale occhiata sullo spirito naturale ed unito dell'*ordine economico-pratico*, ci si presentano le due grandi parti di questo stesso ordine contemplato nell' interno d' ogni società. Altri sono i rapporti fondamentali e i dettami di Diritto pubblico, *statuenti i possessi originarii* del cittadino in ogni momento della vita del corpo sociale, ed altri quelli che dirigono la libertà degli uomini, già *fatti legittimi possessori*, nell' *esercizio* dei loro diritti e nell' incremento dei loro beni di qualunque natura. Da queste due specie di rapporti nascono le *due parti* massime dell'*ordine economico*, ossia del diritto pratico di dominio; e però due soggetti fondamentali ci si offrono della scienza del *Diritto pubblico economico*. La prima di queste parti concerne propriamente il *corso delle proprietà* fra generazione e generazione, e tutti quei fatti economici, ne' quali gli uomini non tentano un conflitto di contrarii interessi, onde equilibrare la particolare loro utilità coll' inviolato esercizio della libertà rispettiva. La seconda riguarda propriamente l' ordine del *commercio* vicendevolmente ricambiato ed equilibrato, indipendentemente dai suddetti rapporti *originarii* sociali. Due sono pertanto le ricerche da instituire; cioè:

I. = Se senza violare nè il diritto di proprietà d' ogni attuale possessore nel suo titolo e nel suo esercizio, nè la legittima libertà del commercio, nè alcun altro naturale diritto dell'uomo in società, ed anzi in forza d' un irrefragabile diritto naturale pubblico, esista un *ordine morale di ragione* statuente i possessi privati originarii in ogni momento della vita delle società, il quale non solo sia eseguibile senza scosse ed inconvenienti, ma sia efficace eziandio, durevole, e ne' suoi effetti vantaggioso, sì per togliere e prevenire in futuro l'*eccesso vizioso* della disuguaglianza delle proprietà, che per lasciare e rispettivamente dare alle proprietà medesime il più conveniente corso, e la più legittima ed utile distribuzione; il qual ordine sia specialmente suggerito dai principii di pubblico naturale Diritto tanto per la *massima*, quanto per il *modo* di eseguirlo, e sia ad un tempo stesso raccomandato pe' suoi effetti assolutamente necessarii e sommamente vantaggiosi alla potenza, concordia e libertà d'uno Stato, ai costumi, all'amor della patria, ed al perfezionamento degl' individui. =

II. = Se esista alcun principio universale di *ragione pratica*, il quale, nella *comunicazione* e nel *concorso* scambievole dei cittadini e

delle nazioni già resi possidenti, possa per sè solo dirigere la Politica nell'agire sulla condotta delle nazioni e dei privati rivolti a procacciare le cose godevoli. =

§ 355. *Osservazioni sulla prima ricerca. Luogo opportuno per trattarne. Avvertenze logiche.*

La prima ricerca, come ognun vede, è di tale natura, che contempla i rapporti uniti complessi delle società agricole già stabilite; in maniera che i rapporti pubblici sì civici che di Stato, sì interni che esterni, in tutta la serie successiva e sempre innovatrice delle generazioni, debbono essere calcolati e riportati ad un solo intento. Non è dunque possibile il rispondere adeguatamente se non che dietro una profonda analisi, e mercè d'una composta operazione ed un totale accentramento dei rapporti politici. L'indivisibile verità pertanto esige che io rimetta al Trattato del *Diritto politico* propriamente detto (§ 2 e 49) la presente disquisizione, piuttosto che accennare vedute *imperfette*. Hannovi certe materie, nelle quali è meglio non insegnare cosa alcuna, che insegnare imperfettamente (1); e la presente è una di quelle.

Invece io colgo questa occasione per addurre alcune avvertenze logiche sulla *maniera* di compiere a questa ed altre simili ricerche, e sciogliere problemi pratici e complicati di Politica.

Per esprimere chiaramente ed ordinatamente le mie idee su questo punto, è d'uopo che il lettore rammenti da una parte, che il sistema reale degli affari pratici in società propriamente risulta da un *complesso* di *più* ordini di cose, e di varii e moltiplici rapporti operanti *in comune* ad un dato intento; nell'atto però che ogni ordine, a guisa dei particolari sistemi planetarii, ha il suo centro speciale di tendenza, e segna una speciale orbita di movimento (§ 15). Dietro a questa osservazione di *fatto* richiamerassi che ogni regola pratica debb'essere appoggiata ai risultati che in ragion *composta* derivano dall'azione reale di tutti gli ordini cooperanti, indotti dallo stato necessario delle cose, in mira al maggiore benessere delle umane società (§ 48).

---

(1) « Je sais que nous sommes forts, bien » forts pour les *apperçus*, et je les ai en hor- » reur. Ce mot, mis à la mode par les faiseurs » de projets, est la logique des sots, l'oreiller » de la paresse, et le germe de la présomption. » Il a plus engendré de funestes erreurs, il a » plus coûté à la nation de sang et de trésors, » il a plus causé de maux, que ne créeront de » bien en dix siècles tout ce que peut l'hon- » nêteté, réunie à la prudence, au véritable » savoir, au patriotisme. » Mirabeau, *Actions de la Compagnie des Eaux de Paris*, pag. 5, *dans l'esprit etc.* tom. II. pag. 129, édit. Paris, chez Buisson.

Ora a modo di esempio, il quale forse non andrà molto lungi dal vero, fingiamo che sul sistema di ragione delle proprietà nelle società agricole e commerciali influiscano ad un tratto i seguenti ordini; cioè l'ordine imperioso e superiore del regime di *fatto* della *natura*, contemplato come un ramo del sistema fisico dell'universo; quello della personale e comune *sussistenza*, diretto anche dai rapporti della riproduzione della specie; quello della sicurezza o *tutela* sì interna che esterna della società; quello che risulta dalle aspettative delle popolazioni della terra, dalle circostanze fisiche *locali* di un dato popolo, dal grado attuale e necessario di *sviluppamento* della perfettibilità intellettuale, morale e politica d'una nazione; quello che risulta dall'indispensabile e particolare *eccitamento*, e dalle leggi naturali derivanti dall'industria; e finalmente quello della suprema *perfezione* politica, a cui deve e può giugnere una popolazione, il quale è, per dir così, la meta ultima ed il secondo termine *perpetuo*, a cui incessantemente debbono tendere tutte le legislazioni preparatorie nello stato non ancora perfetto delle società umane (§ 169 al 174). Se per ipotesi tutti questi ordini influissero ad un tratto sull'ordine pratico di ragione delle proprietà, egli è troppo manifesto che la soluzione della quistione proposta, e d'ogni altro simile problema, dipenderebbe necessariamente dalla considerazione dei rapporti insieme *congiunti*, e gli uni dagli altri *attemperati*, di *tutti* questi ordini, in quanto influiscono tutti a determinare i risultati di ragione e le regole dell'arte sociale concernenti i possessi e l'uso delle cose godevoli in società; in guisa che se o per ignoranza o a bello studio si prescindesse dal computare o l'uno o l'altro di detti ordini, si produrrebbero risultati o nocivi o frustranei (§ 277 al 283).

In quest'ipotesi qual è dunque il magistero logico che indispensabilmente usar si dovrebbe? Egli è evidente che *ognuno* di codesti ordini, in quanto *per sè solo* viene riferito al sistema economico, non può somministrare altri rapporti e risultati, tranne quelli i quali sono radicati nella natura e nelle forze dei due soggetti posti a paragone, tanto per le loro qualità, quanto per una reciproca azione e reazione; a somiglianza del moto di un corpo, il quale venga contemplato come prodotto dall'azione divisa e successiva ora della tale, ora della tal'altra forza. Ma siccome il risultato veramente *pratico* non deriva da questa sola specie di azioni binarie, ma bensì dall'azione *composta* e *simultanea* di tutti gli annoverati rapporti insieme operanti; così vedesi incontanente che il buon magistero logico importa di necessità un *attemperamento* perpetuo dei risultati binarii. Dunque, volendo esprimere lo stato reale dei fe-

nomeni, farà sempre d'uopo detrarre od aggiungere qualche quantità, a fine di ragguagliare il nostro concetto a quella somma di transazioni dirò così singolari, dalle quali, a nostro modo d'intendere, risulta tutto lo stato reale della natura.

Perlochè, nell'esame che il politico va partitamente facendo del suo soggetto, egli è sforzato ad aver sempremai presente che ognuno dei *risultati particolari*, cui per via egli ottiene *prima* d'aver calcolato il tutto insieme, può da una parte per sè solo peccare o per *eccesso* o per *difetto;* e per l'altra, che un tale risultato singolare non è nè può essere quel *solo*, del quale si debba tener conto nel dedurre e nello statuire le leggi pratiche dell'arte sociale modellata dalla necessità, utilità e giustizia naturale.

Laonde nella vera completa scienza del *Diritto pratico* non può bastare il dire e il dimostrare che in quel *tal ordine particolare* s'incontri un tale risultato, ch'egli è assolutamente vero e dimostrato. Ad un fisico, il quale si assume di esibire la teoria del movimento elittico o parabolico di un corpo, basterebbe forse il dimostrare che un mobile spinto da una sola forza cammina per una linea retta? Di queste verità isolate la scienza della cosa pubblica abbonda; ma abbonda pur anche del perpetuo e troppo naturale peccato di applicare ai fenomeni compostissimi delle cose pubbliche queste verità staccate, come altrettante regole di direzione: il che veramente in pratica le rende *incomplete*, e quindi o nocive o frustranee (§ 278 al 283).

È vero che lo spirito umano esige indispensabilmente l'analisi (§ 30 al 33); ma lo spirito umano, spinto dalla doppia azione della curiosità e dell'inerzia, dal bisogno di pensare e dalla pena di attendere, è anche troppo inclinato a *generalizzare* con pochi dati, mentre che la verità impone di non pronunciare che a causa pienamente conosciuta, e col senso *unito* del tutto insieme dei rapporti coesistenti e cooperanti (§ 30. 48. 278 al 283). Durante adunque l'*analisi* guardiamoci dal far valere come *completi* i risultati particolari che a mano a mano in codesti soggetti andiamo deducendo, e riteniamo presente mai sempre la grande verità, che il buono, il giusto, il vero risulta solamente dall'*intero* stato delle cose; il male, l'ingiusto, il falso, da qualsiasi mancamento.

Qui non finisce ancora la cosa. Non è egli vero che l'analisi *presuppone* la notizia almen confusa di tutto *intero* il *campo* cui l'attenzione deve partitamente esaminare? Le viste che appellammo *di assunto* costituiscono questo campo; e la *necessità* della loro precedente notizia s'identifica colla necessità della cognizione del vero (§ 37-38). Non è

egli certo inoltre che in tutti i soggetti *morali* queste viste e questo campo non si presentano ai sensi, nè dai sensi ne viene assicurata l'integrità; ma che per lo contrario essendo ideale, rendesi necessaria l'*arte logica* per circoscriverlo e presentarlo all'esame (§ 38)? Ora quali cure vengono imposte al pensatore nel *preparare* solamente nei soggetti morali e politici il *têma* delle sue ricerche? Se, per esempio, egli si avvisasse di fare una nuda enumerazione delle parti del soggetto dell'analisi, senza *provare* che *tutte* le ha comprese, cosa ne risulterebbe? In questo caso rimarrebbe sempre il *dubbio*, se *tutto intero* il campo della ricerca sia stato *esaminato*, perchè non consta positivamente se tutto intero sia stato *proposto* all'analisi; a meno che non si volesse far valere la fede del pensatore in luogo di prova: il che non assicurerebbe mai verun uomo ragionevole, il quale non può gratuitamente attribuire ad un altr'uomo il privilegio di veder tutto senza tema di omissione. Ma al momento che si può dubitare se tutto il soggetto sia stato *esaminato*, si può anzi devesi necessariamente dubitare se l'analisi sia *completa*, e i risultati sieno pieni; non altrimenti che in un calcolo qualunque, in cui dubitar si possa se tutte le partite sieno state addotte, è forza dubitare se i prodotti sieno veri, contuttochè esattamente calcolati.

Qual è dunque il dover logico che, dietro questa considerazione, ne deriva nell'arte di pensare e di scrivere sulle dottrine di Diritto? Eccolo. = Proporre prima di tutto il campo dell'analisi, ossia le viste *di assunto*, in guisa che il têma delle ricerche sia visibile in tutte le sue parti; e dimostrare positivamente che altro têma non rimane a trattarsi circa quel soggetto. = Non è necessario d'istituire questa seconda prova nel momento che si propone l'assunto: basta che ciò venga fatto o alla fine della trattazione, in cui si recapitola il suo soggetto, o in qualche parte della dottrina.

Questo precetto riguarda ogni parte ed ogni maniera delle dottrine morali e politiche. Ma nei soggetti *pratici*, i quali stanno sempre raccomandati ad un ordine composto di molti ordini, come testè fu avvertito, è necessario o nell'assunto, o successivamente nelle parti dell'analisi, proporre tutti i capi ossia gli *ordini* speciali costituenti il fondamento totale del soggetto pratico esaminato, ed accertare con buone prove che tutti furono proposti ad esame. Mi si chiederà: In qual maniera si può eseguire questa *prova*? Rispondo: Coll'esame del *fatto* diretto e primitivo dello stato visibile, reale e naturale delle cose; colla cognizione in somma della *storia* naturale delle cose, e delle loro particolarità (§ 18. 26 al 29).

§ 356. *Nozione direttrice sulla seconda ricerca.*

Intorno alla seconda ricerca (§ 354) credo che mi sia permesso il dire qualche cosa, senza eccedere i confini dei fatti somministratimi dalla scienza generale dell'uomo.

L'amor proprio d'ognuno in società è un centro d'attrazione, il quale tende ad impossessarsi più che sia possibile delle *cose* giudicate godevoli che stanno intorno a lui, e dei *soccorsi* d'ogni altr'uomo. Ma in ciaschedun altro particolare avviene pure lo stesso; e però avvicinati questi agenti, e posti in una scambievole comunicazione, ne nascono un'azione e reazione, ed una simultanea *concorrenza* sopra qualsiasi soggetto utile da loro non posseduto e bramato, ed un conflitto proporzionale alle loro forze: conflitto che forma la *vita* e l'*energia* della società, quando sia conforme alla norma della ben intesa *uguaglianza* (§ 216. 226 al 230. 242 al 246. 263); e la debolezza e la ruina, quando sia contrario ad una tal norma (§ 217. 260. 268 al 275).

Da questa legge fondamentale, che si verifica in tutti i tempi e in tutti i luoghi, e in variatissime maniere, per cui anche si è consacrato il dogma della soggezione civile, nasce primieramente un principio luminoso, anzi una legge di *ordine pratico*, la quale serve di guida e di criterio nell'intralciato laberinto degli affari economici, e in ogni altro caso in cui gli uomini operano in *comune* per qualche cosa di scambievole utilità derivante dal loro consenso. Questo principio è il seguente. = Ogni effetto interessante l'utilità comune di più individui, *l'immediata* produzione del quale dipende dal concorso *simultaneo* di questi medesimi individui, riuscirà ad un tempo stesso il più *vantaggioso* possibile ad una società, ed il più *conforme* all'*uguaglianza* scambievole dei privati e delle nazioni, quando venga prodotto *con pari intelligenza e libertà*. =

Ciò è evidente. Il principio concentrante dell'amor proprio d'ognuno, operante con pari forze interne ed esterne su di una base *comune* per conflitto *uguale*, deve necessariamente produrre un effetto *medio*, il quale non favorisca alcuna delle parti più del dovere. Ora ripetendosi questa legge in ogni tempo ed in ogni luogo, ne deriverà come effetto necessario, che estenderassi la *giustizia* e l'*utilità* al *maggior numero* possibile di persone. Tutto l'*ordine morale-teoretico di ragione* non prescrive forse questa parità d'intelligenza e di libertà nel commercio scambievole degli uomini, a fine di non servire nè per inganno nè per violenza all'altr'uomo, ma di convivere colle maniere della *padronanza* personale, la quale nel suo esercizio esige l'intelligenza e la libertà (§ 320

al 323. 332 al 338)? In ciò l'*ordine di ragione* del mondo morale rassomiglia in qualche guisa a quello del mondo fisico, in cui sembra che ogni effetto regolare risulti da una specie di transazione di più forze operanti su d'una base comune.

All'opposto, a proporzione che al principio *concentrante* o di un solo uomo, o di una parte e classe sola della società, si lascia o positivamente si attribuisce un' *attiva preponderanza fattizia* e costringente, ne deve nascere inevitabilmente una disuguaglianza ingiuriosa all'altra parte. Allora non esiste più la *giustizia comune;* ma nello stesso tempo non si verifica più il benessere del maggior numero. Allora il principio fondamentale sì di *fatto* che di *ragione* dell'ordine sociale è violato; allora la società sente direzioni rovinose e scosse violente, e però per sostenere l'ingiustizia e l'ingiuria convien ricorrere a nuove ingiustizie ed a nuove ingiurie: in somma, la violenza deve sostenere la violenza. Tutto questo fu detto e dimostrato, e per sè si manifesta a qualsiasi osservatore. Ecco la prima e più possente cagione interna della debolezza e della ruina degli Stati.

§ 357. *Diritto e dovere pratico, dietro l'esposto principio.*

È dunque *dovere* e perciò *diritto* dell'autorità sociale, in tutti quegli oggetti nei quali un effetto utile deve *immediatamente* nascere dal simultaneo concorso di più individui uniti, di *lasciare* e *proteggere* la intera *libertà*, e di procurare ad un tempo stesso in tutti la *parità d'intelligenza*, a fine di rispettare la giustizia, e fare che il maggior utile venga con equità distribuito sul maggior numero.

Nulla di più è permesso alla pubblica autorità, senza guastar tutto e senza essere *tirannica*. Fu già avvertito da un gran politico, che *dove una cosa senza la legge opera bene, non è necessaria la legge* (1). Ma io dico di più: che dove una cosa senza la legge opera bene, la legge sarebbe *perniciosa e contro diritto*. Sarebbe *perniciosa*, non solamente perchè il sistema economico-pratico dipende da una moltitudine e complicazione di cagioni e di rapporti reali, cui è difficilissimo di ben disceverare; ma assai più, perchè molte parti di quel sistema *cangiano* così spesso nei loro rapporti reali e concreti, che quel soggetto il quale in fatto pratico produceva prima un effetto utile e giusto d'una maniera, non può più produrlo dappoi: e però volendo il Governo intromettersi con viste *imperfette* e con comandi *durevoli*, non solo corre evidente pericolo di

(1) Machiavello, *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, Lib. I. Cap. III.

arrestar l'opera, ma, quel ch'è peggio, urta e sconvolge l'ordine vantaggioso e giusto delle cose e degli uomini, e sacrifica la sorte di molte migliaja di persone, e forse quella della nazione intera.

Sarebbe poi *contro diritto*, perchè la legge arrogandosi un impero non necessario, vesserebbe senza *titolo* la libertà dei cittadini; il che è vietato dai più solenni ed inviolabili principii della *giustizia comune* (§ 242. 263. 353). Chi governa poi si aggraverebbe di cure spesso fastidiosissime ed intralciate, alle quali non potrebbe soddisfare che con detrimento di altre parti veramente necessarie dell'amministrazione pubblica, e sempre con eccessivo, *non necessario*, aggravante e quindi ingiusto dispendio dei popoli (§ 242. 263). Quanto meglio egli è per tutti approfittarsi della provvidenza dell'*ordine naturale*, il quale, se ben si comprenda, si troverà aver renduto *lieve*, assai più di quello che credesi, il *peso* delle pubbliche cure, e addolcito il *giogo* di chi ubbidisce!

§ 358. *Istruzione ai legislatori.*

Questo canone importantissimo somministra nel Diritto politico un *criterio* universale *pratico* ed una cautela, per cui chiunque compone una legge dovrà prima di tutto interrogar sè medesimo, e dire: Il soggetto, sul quale io debbo statuire, è desso uno di quelli che vengono o venir debbono di loro natura immediatamente prodotti dal concorso simultaneo di due o più persone operanti per lo stesso intento, o no? Se lo è, dunque lasciamo di statuire *direttamente* su d'esso, ed usiamo invece della nostra autorità nel lasciare e proteggere la parità di libertà, e procuriamo la parità d'intelligenza. Non è forse di questa specie? Ebbene, studiamoci di conoscerne tutti i rapporti, e ordiniamo le cose in modo, che intervenga più che si può il concorso dell'interesse, il quale naturalmente interviene negli altri.

Ecco il capo d'opera dell'arte per ottenere efficacemente, spontaneamente, e senza migliaja di cautele e di forzati puntelli, qualsiasi effetto politico, il quale riuscirà sempre più durevole, pieno e legittimo, quanto meno costerà di sforzo *diretto* alla pubblica autorità. Io prego i miei lettori a segnare e ponderar bene questa regola. Essi vi scorgeranno per entro molti effetti importantissimi per la cosa pubblica. Il primo sarà certamente quello della *facilità suprema* di regime, che l'ordine equo della libertà porta seco in società, e che formar deve uno dei principali intenti dell'arte di governare (§ 243). Ma questo intento, come vedesi, è necessariamente annesso al collegamento dei particolari interessi, gli uni dagli altri *attemperati*, gli uni dagli altri *appagati*: il che coin-

cide col modello perfetto di società, canonizzato dalla *ragione*, dal *dovere* e dal *diritto* (§ 259 al 262), raccomandato dall'*utilità*, e indotto dalla necessaria e irrefragabil legge generale dell'*amor proprio umano* (§ 216 e 217); senza del qual modello non può esistere nè bene, nè giusto, nè prosperità, nè virtù, nè forza per qualsiasi società (§ 217. 260. 268 al 275).

§ 359. *Formola generale dei doveri e diritti della pubblica autorità in materia di arti e di commercio.*

Nelle scienze economiche il principio testè allegato si estende a dirigere ogni maniera di arti e di commercio. Tutto esaminato, pare che lo *spirito* dei doveri e dei diritti pubblici circa le arti ed il commercio si possa ridurre alla seguente formola. = L'autorità pubblica non può nè deve estendere il suo impero da per tutto dove si estende il sistema delle azioni di commercio e di arti degli uomini e delle società; ma solamente là dove il diritto e il dovere importano di proteggere la scambievole uguaglianza di diritto, e là dove le *azioni divise* dei singolari individui non sono valevoli o non sono autorizzate ad ottenere un dato effetto di comune necessità ed utilità; o quand'anche fosse fattibile di ottenerlo dai suddetti privati senza nuocere ai diritti del pubblico, tuttavia non sarebbe *giusto* esigerlo da uno più che da un altro particolare. =

Ponderate le parti di questa formola, e riportatela a tutto il regime pubblico di uno Stato; e voi scoprirete ch'essa racchiude il principio della rispettiva libertà e dipendenza, ossia il criterio generale per discernere in quali casi l'autorità pubblica si possa direttamente e in quali indirettamente intromettere negli affari economici dei privati: il che disvela il fondamento della *libertà pubblica economica* ne' suoi rapporti al cittadino. Essa inoltre esprime in generale in quali casi l'autorità sociale debba assumere interamente in *sè medesima* certe cure proprie del dominio eminente, di cui tutta la società presa collettivamente è investita; il che si riferisce alla ragione economica di Stato.

Così la prima parte di questa formola, esprimente che l'autorità pubblica non può estendere la sua autorità direttrice e coattiva se non che in quei fatti e per quei rapporti ne' quali si deve proteggere la scambievole uguaglianza di diritto, indica il dogma della *libertà delle arti e del commercio*, protetta dall'autorità pubblica mediante la parità d'intelligenza e di libertà; del quale dogma abbiamo testè addotti i fondamenti e le ragioni giustificanti (§ 356 al 358).

Proseguendo abbiamo indicato avere la pubblica autorità diritto ed obbligo di agire sul sistema economico in tutti que' casi, nei quali le azioni divise dei singolari individui o non sono *valevoli* o non sono *autorizzate* ad ottenere un dato effetto di *comune* necessità ed utilità. Dico *se non sono valevoli.* Se diffatti il titolo fondamentale della *socialità* esige che la forza *comune* intervenga a comune utilità là dove le forze singolari e divise sono per sè incapaci a produrre l'intento (§ 216. 290 al 292), egli è manifesto che se nel sistema economico avvenga questa *incapacità*, l'autorità pubblica sociale deve interporre il suo ajuto. Senza di ciò la società non avrebbe valore, non rappresenterebbe i grandissimi beni che in effetto produce, e non racchiuderebbe il *titolo* di tutti i *doveri* sociali ch'essa induce veramente (§ 216. 217. 256. 259). Così il sistema tutelare economico non tanto contro gli attentati sì interni che esterni degli uomini e delle società, quanto contro molti disastri che possono offendere i mezzi di sussistenza; così pure tutti quei soccorsi e quelle utilità, le quali derivano dal *comune consenso* e *cooperazione* dei membri di una società: come, per esempio, il sistema delle monete, dei cambii, le corrispondenze commerciali, i banchi di assicurazione, ed altrettali cose, per un certo aspetto cadono sotto la categoria dei casi qui contemplati.

Ho detto in secondo luogo, che l'autorità *comune* sociale agir deve direttamente in que' casi nei quali il fatto privato non è *autorizzato* a produrre o ad ottenere un qualunque effetto economico. *Essere autorizzato* indica *avere un diritto proprio* (§ 333). È evidente che in tutti gli affari economici, i quali possono essere di diritto veramente pubblico, e tali sono quelli che spettano al dominio eminente di tutto il corpo sociale, sarebbe ingiusto e nocivo che il fatto privato dirigesse a piacer suo le faccende pubbliche. In tal caso il privato usurperebbe l'autorità pubblica; il che viola tutte le leggi di *ragione*. Che se coloro i quali amministrano una tale autorità la concedessero ai privati, essi praticherebbero un atto assolutamente nullo; e, quel ch'è peggio, farebbero sì che con fatti e con mire private il numero dei più *servisse* non ai rapporti della *comunanza* e degl'interessi di *tutto* il corpo preso *in solidum*, come richiede il titolo e il valore dei diritti pubblici; ma bensì al capriccio, all'ignoranza ed all'ingordigia dell'uno o dell'altro particolare, con una sovversione intera dell'ordine e del benessere comune.

L'ultima parte della prodotta formola contempla tutti que' fatti, i quali forse ottener si potrebbero da qualche privato senza nuocere alle facoltà pubbliche, e potrebbero riuscire di *comune* utilità; ma che tut-

tavia non sarebbe giusto l'esigere da uno più che da un altro particolare. Così, per esempio, costruir ponti, strade, canali pubblici, per agevolare le comunicazioni commerciali sì per l'interno che per l'esterno di uno Stato, potrebbe forse venir fatto da uno o da altro privato; ma egli è evidente che, in forza delle regole della *comune giustizia*, non sarebbe giusto caricarne in ispecialità o l'uno o l'altro in particolare (§ 263).

Taluno dir mi potrebbe, che si può assegnar loro un equo risarcimento pubblico. Io rispondo in primo luogo, che per ciò stesso siamo fuori del caso dell'ipotesi, perchè in ultima analisi il peso reale dell'opera da compiersi allora cade veramente sul pubblico. In secondo luogo poi conviene distinguere il caso in cui un particolare accetti oppure offra di subire un simil carico col compenso pubblico, da quello in cui egli vi venisse obbligato per pubblica autorità. Il primo caso riducesi ad un affare *convenzionale* e *libero*; e per essere legittimo si deve verificare in lui il complesso delle condizioni sovra prescritte (§ 335). Ma se prescindiamo dall'ipotesi di un atto spontaneo o convenzionale, egli è manifesto che anche coll'offerta di un equo risarcimento non sarebbe giusto di *vincolare* la libertà d'un privato *più* che d'un altro ad assumere il peso di simili opere, a meno che la *necessità* no'l richiedesse (§ 263 e 268); e farlo si dovrebbe sempre con una rimunerazione del carico posto alla libertà di lui.

Bastino per ora questi brevi cenni su di un argomento che dev'essere riserbato ad una più ampia trattazione, e sottomesso ai rapporti del Diritto politico speciale.

§ 360. *Riflessioni sulle cose sovra esposte.*

Se si ponga mente all'indole dei rapporti, dai quali abbiamo tratto il principio della *libertà delle arti e del commercio*, noi scopriamo incontanente ch' egli risulta dall'azione combinata dei dettami della *giustizia comune*, ossia del principio dell'*uguaglianza di diritto*, colle *leggi di fatto* necessarie e perpetue dell'amor proprio degli uomini. Da una parte il fatto ci ha mostrato non essere *necessario* altro regime diretto, che quello di procurare la parità d'intelligenza e di libertà. Dall'altra parte l'ordine necessario di giustizia imperiosamente impone a qualunque autorità di non eccedere i limiti di questa necessità, per non recare *ingiuria* e *danno* agli uomini.

Ora, posto tutto questo, è troppo evidente che il dogma della *libertà del commercio e delle arti* viene elevato alla dignità di *Jus naturale necessario ed inviolabile*, al pari di quello della vita e della proprietà

personale. In questo punto di vista solamente, in cui egli viene appoggiato alle sue *prime* basi, acquista quella sovranità e forza sistematica, la quale chiama, dirò così, sotto le proprie insegne, e conia coll' impronta inviolabile di *jus rigoroso*, una moltitudine di altri principii e di altre provvidenze, delle quali un interesse sperimentale fa bensì sentire l' utilità, ma la mente non vede nè il titolo giustificante, nè il centro di unione, fino a che non venga redento dai tortuosi giri delle considerazioni puramente empiriche, e brilli nel suo primitivo ed originale aspetto. Là mostrasi, col corredo di tutti i suoi titoli nativi, proclamato dalla voce delle *verità naturali*, consacrato dai dettami dell' eterna e indeclinabile *giustizia*, sostenuto e consolidato dalla legge della *necessità*, unico principio di verità, di giustizia e di libertà. Allora solamente forte di tutte le forze del vero e dell' utile, fiancheggiato dalla catena immobile della natura, diretto dalla possanza del genio, può con felice successo e in tutta l' estensione vendicare e difendere il diritto e il benessere dei popoli dall' oppressione e dagli attentati del monopolio e della dispotica autorità.

Non per questo però lice negligere nei casi speciali di far sentire i vantaggi dell' osservanza di lui, ed i mali della sua violazione. Anzi col dipingere la prospettiva dei beni e dei mali si escluderanno gli arbitrarii sistemi e le mal intese provvidenze, nell'atto che si verificherà in particolare quello che in generale fu dimostrato. Di là sorgerà una conferma pratica della verità ed importanza di lui. La costanza, l' universalità e la notorietà dei fatti ci farà toccar con mano, che tutte le funzioni della libertà degli atti del commercio e delle arti, e di altre concorrenze degli uomini per avere utilità, assodate sopra legittime basi, producono alla fine, in uno all' *uguaglianza*, l' *equilibrio utile* universale per gli stessi mezzi e mercè gli stessi sforzi coi quali ognuno particolarmente tentò e riuscì per un istante di produrre una lecita *disuguaglianza* e lo *squilibrio;* e che ciò apporta il maggior bene universale delle società agricole e commerciali non tanto pei singolari, quanto per la potenza rispettiva ed esterna delle nazioni. Anche in questo l' ordine naturale e retto del mondo morale rassomiglia all'ordine vitale del mondo fisico.

Io non credo di essere censurato se colle nozioni fondamentali sono trascorso fino a queste considerazioni. Egli è vero che il campo della scienza, limitandosi alle società agricole e commerciali, si restringe; ma, seguendo la filiazione delle circostanze necessarie impellenti il genere umano all' incivilimento, io ho imitato il Fisico, il quale occupandosi della teoria delle piante, incomincia dallo studiare i germi nello stato di fecondazione, e li segue fino a quello della sviluppata germinazione,

per passare poi alla completa statica vegetabile. A me parve, consultando le *leggi necessarie di fatto* del mondo morale, che in molta parte del globo la vita cacciatrice e pastorale riguardar non si possa che come uno stato *preparatorio* e come l'infanzia delle società; e che per conseguenza col tratto del tempo divengano come le foglie seminali delle piante, le quali essendo le prime a mostrarsi, e dissimili da quelle altre che la pianta sviluppa da poi e riterrà durante tutta la sua vita, cadono per dar luogo ad una forma di vegetazione e di frondi alquanto diverse da quelle della germinazione. Io ho condotto il mio Trattato a questo punto per far sentire la necessità di estendere le dottrine di *pubblico Diritto* alle società agricole e commerciali, come stabilimenti indotti dalla necessità che dopo un certo tratto di tempo sopravviene fra i popoli della terra, e che per conseguenza sono renduti cose di *dovere necessario e naturale* degli uomini e delle genti.

Che se poi dall'altra parte, senza eccedere la sfera del prospetto generale del mio soggetto, e senza intrudere nel soggetto di *fatto*, contemplato dai principii di *Diritto* sovra esposti, circostanza alcuna che non fosse assolutamente *generale* e *costante;* se, dico, io poteva avanzarmi un passo di più verso lo stato *particolare* delle nazioni, io far lo doveva a fine di ricavare tutte quelle notizie e quei teoremi più speciali che la Filosofia *precedente* al *pubblico Diritto* mi poteva somministrare. Sarà eternamente vero che noi dovremo fare ogni sforzo per procedere dal *generale* al *particolare*, in guisa però che non v'abbiano salti, e che ogni passo sia un anello solidissimo congiunto con un antecedente; e il fatto *necessario* da una parte, e la regola del *giusto* dall'altra dirigano perpetuamente i nostri progressi (§ 280 al 282. 286. 299).

§ 361. *Conciliazione della disuguaglianza risultante dalla libertà del commercio coll'uguaglianza legittima di* fatto *delle società.*

Una ricerca mi potrebbe esser fatta prima di finire quest'Articolo. La *libertà* anche legittima del commercio e delle arti non produce forse per sè sola la *disuguaglianza* dei patrimonii, e quindi tutti gli effetti che dalla disuguaglianza di *fatto* derivano? Ora se l'uguaglianza ossia meglio l'*equa disparità* di beni di fortuna sembra indispensabile, anzi è una parte integrante e la prima e precipua delle parti integranti dell'uguaglianza di *fatto*, a cui, salva la *comune giustizia*, debbono tendere le operazioni d'una società (§ 290 al 295); come mai ciò si potrà ottenere col sistema della libertà sovra proposto?

La risposta a questa ricerca è fatta da quello che si disse di sopra (§ 356-357). Ogniqualvolta le basi fondamentali delle proprietà (particolarmente nelle successioni ereditarie, che sono totalmente di pubblico diritto) vengano bene ordinate, non v'ha inconveniente alcuno, che il progresso lecito delle fortune sia *indefinito* presso di un privato, e che la ricchezza sia il premio dell'industrioso e dell'economo che rispettano la comune giustizia.

Limitata è la vita dell'uomo; limitate sono le sue forze; costanti sono le leggi dell'interesse successivo, che in generale anima gli uomini negli affari economici. Essendo limitata la vita, l'accumulamento ha un confine, e le sostanze dividonsi fra i successori, e vengono sempre dirette dalla pubblica autorità. Essendo limitate le forze, l'ingrandimento di un patrimonio far non si può che col *concorso* dell'opera e quindi coll'utilità di molti. Essendo indeclinabili le leggi dell'interesse successivo, e crescendo la facoltà a riposare e a godere, l'uomo che travaglia per il fine di star meglio, passa gradatamente dallo stato di pena e di travaglio a quello di riposo e di godimento. Frattanto altri prendono il posto inferiore lasciato vacante dal primo che salì al grado maggiore della ricchezza; e il patrimonio del più ricco serve come *deposito di riserva* all'industria di molti altri, ai quali colla brama di godere ei dà modo di travagliare e di sussistere.

ARTICOLO II.

Considerazioni preparatorie per trattare dell'ordine morale-pratico della pubblica economia ne' suoi rapporti necessarii al naturale progresso delle popolazioni e dell'incivilimento delle umane società.

§ 362. *Soggetto e ricerche di quest'Articolo.*

Il trattare dell'*ordine morale-pratico* della pubblica economia ne' suoi rapporti necessarii al naturale progresso delle popolazioni e dell'incivilimento delle umane società, ci getta in seno ad una estesissima e complicatissima collezione di soggetti e di rapporti, i quali non è possibile nemmen discernere, se la mente del leggitore non è prima fornita di alcune nozioni naturalmente dedotte dalle altre sovra esposte. Un *ordine pratico di pubblica economia*, riferito ai mentovati progressi, cui si voglia esibire come cosa di *rigoroso naturale dovere*, richiede che veggasi prima di tutto ridotta a *dovere* naturale e rigoroso *pubblico* l'*opera* dei *progressi* medesimi. Oltre a ciò si ricerca di sapere come quest'opera

formi parte integrante e necessaria dell'*ordine morale di ragione* del genere umano.

Questo non è ancor tutto. L'incivilimento suppone la costituzione e le funzioni di un *Governo.* Suppone dunque un sistema di *operazioni* direttrici dei pubblici interessi e delle forze comuni. L'opera dell'incivilimento ed il sistema economico, assoggettati all'azione del pubblico potere, e dipendenti da quel complesso di cagioni che in natura non esistono nè agiscono mai isolate, debbono necessariamente contrarre una buona o mala direzione dal sistema generale della pubblica amministrazione. Ma quest'amministrazione deve avere o no in generale certe leggi? Queste leggi, in forza dei rapporti necessarii della verità, debbono esse coincidere o no col fine del sistema economico scoperto? In forza dei rapporti necessarii di *ordine*, quale sarà lo scopo che, in vista dello *sviluppamento* necessario delle nazioni, dovrà un Governo proporsi? Quale lo spirito delle operazioni sullo sviluppamento medesimo, coerentemente al fine *generale* di tutti i rami dell'amministrazione dello Stato? Ecco le prime ricerche alle quali conviene soddisfare almeno *in generale*, e in conseguenza dei rapporti necessarii delle cose, per servire di norma assoluta e indeclinabile all'*ordine pubblico economico.* La soluzione loro debb'essere tratta da fonti anteriori, e indipendenti da ogni fattizio stabilimento umano.

Questo però non basta ancora. L'indole dell'*ordine morale* consiste non solamente nello stabilire le leggi della *giustizia comune* fra uomo e uomo, attemperate e dirette dai rapporti dell'*uguaglianza di diritto*, ma nel produrre eziandio un sistema reale ed efficace di *utilità.* Egli è vero che l'*utilità* è compagna della *giustizia assoluta*, non essendo questa nell'*ordine morale* che la stessa *massima utilità*, in quanto è fatta norma delle azioni libere degli uomini (§ 150). Ma la *giustizia assoluta* distinguesi dalla *comune;* e quella altro non è che la *conformità* delle azioni umane al sistema della *massima utilità* (§ 120. 121. 150); questa propriamente consiste nella *conformità* delle azioni medesime coll'*ordine*, ossia coi rapporti dell'*uguaglianza di diritto* (§ 230. 233. 235).

L'effetto quindi dell'*utilità personale* non è necessariamente inchiuso nel concetto della *giustizia comune*, come in quello della *giustizia assoluta*, se non per quell'aspetto che niun uomo *violi* l'uguaglianza comune, da cui sorge la libertà e l'indipendenza di diritto (§ 236 al 239). Ma questa specie di utilità è piuttosto *indiretta* che *diretta*, piuttosto *negativa* che *positiva*, sia che consideriamo l'uomo che non offende criminosamente l'altro uomo, sia che con un *ricambio* di utilità non ecceda

i limiti dell' uguaglianza. Ciò tanto maggiormente si manifesta dal pensare che la *giustizia comune*, non opponendosi punto alla *disuguaglianza di fatto* acquistata senza offendere l'altrui diritto (§ 226 e 233), puossi verificare anche supposta l'indigenza e la povertà poste in commercio con la ricchezza e l'opulenza (§ 317-318).

Al lume di questa importante distinzione se ponderiamo lo spirito delle nozioni esposte nell'antecedente Articolo, noi ci accorgiamo di avere bensì riguardato l'*ordine economico-pratico* dal canto della *giustizia comune* sì fra privato e privato, che fra il cittadino e la società. Risultato di questo rapporto si fu appunto il principio della *libertà del commercio e delle arti*, di cui abbiamo specialmente accennato i fondamenti e la formola generale di diritto. Ma quasi nulla abbiamo contemplato il sistema dell'*utilità diretta e personale*, che nel sistema commerciale è l'anima ed il fine dell'*ordine economico-pratico*.

In vero, al momento che all'autorità pubblica non è permesso d'intromettersi negli affari economici se non per quei rapporti che interessar possono la *comune giustizia*, sembra che il pubblico Diritto lasciar debba interamente al *privato arbitrio* il pensare a provvedere al proprio interesse come ad ognuno par meglio, senza che sia d'uopo veramente di studiare il sistema di *fatto* di quell'utilità che un mercante o un padre di famiglia calcolar debbono nel loro gabinetto. Ma se considereremo che il sistema economico non veste una sola relazione, cioè quella unicamente verso del *cittadino*, ma che hannovi tutte quelle che riguardano la *ragione di Stato* sì interna che esterna, dove in ispecial modo primeggiano le teorie delle *imposizioni* e del *commercio* estero, s'intenderà di leggieri che la teoria dell'utilità diretta d'una società, presa come *persona*, diviene oggetto di pubblico rigoroso Diritto.

Contemplando qualunque uomo relativamente ad ogni altro suo simile, egli ha *molti arbitrii* nel disporre delle cose sue. A lui è lecito di avventurare la sua fortuna in commerciali speculazioni; egli ha diritto di alienare, di disporre delle cose sue come a lui piace, purchè non offenda alcun rapporto di dovere nè come padre, nè come cittadino. Non è così di un Governo. Il maggior *utile* pubblico è un *dovere* per lui, e però involge la doppia obbligazione di procurare colla direzione libera delle forze fisico-morali della nazione la più abbondante e la più estesa distribuzione di cose godevoli: e di farlo col minimo possibile dispendio della libertà d'ogni cittadino, e perciò col massimo di libertà (§ 241 al 245), non solo perchè il godimento della massima compossibile libertà è un bene per sè, ma eziandio perch' essa è un *mezzo necessario* per ef-

ficacemente ottenere la massima utilità economica, come fu veduto (§ 356 al 359), e come più ampiamente vedrassi fra poco. Da queste considerazioni pertanto siamo per un' altra via condotti a ripetere le medesime ricerche testè proposte.

§ 363. *Ricerca sull' intento pratico dell' ordine pubblico sociale, distinto dal teoretico e generale.*

Ho detto in primo luogo, che il *maggior utile* pubblico è un dovere per un Governo. Sebbene questo sia palese e dimostrato, perchè altro non è che l'espressione della più felice *conservazione* accoppiata col più rapido e completo *perfezionamento* (§ 70. 151. 216. 288); tuttavia questo punto di vista è troppo *rimoto*, specialmente per raffigurare un *ordine morale pratico-pubblico*, e particolarmente un *ordine pratico-economico* in quei rapporti pubblici che si riferiscono alla ragione di Stato, ed al Governo tenuto a promuovere l' utilità d'una nazione. Fu veduto quanti ordini si richieggano solamente nella vista generale della più felice conservazione dell'uomo (§ 15. 295. 298). Fu osservato di più quanti ordini generali di mezzi richiegga solamente quello della pura *conservazione* divisa dal *perfezionamento* (§ 298).

Tutto questo è poco ancora. Sebbene il sistema della *più felice conservazione* presenti non solo una situazione e un effetto da produrre, ma un' *opera* da compiere, ossia *molte* opere da praticare dagli uomini *in società* (§ 298 e 301) per produrre appunto quest'effetto, e però sia per sè indicativo di un ordine d'*azioni* libere da eseguire; il che appunto costituisce l'oggetto di una dottrina morale o politica qualunque (§ 67 e 78): tuttavolta, sia che consideriamo quest' *intento* in generale, sia che lo consideriamo nelle sue varie parti, egli propriamente altro non è che lo scopo generale dell' *ordine teoretico* dell' uomo e delle società, e per ciò stesso anche dei Governi (§ 87. 216. 291), veduto o in generale o in particolare, o in complesso o in dettaglio. Ma ciò non basta alle presenti nostre disquisizioni. Noi non andiamo ora in traccia dell' *ordine teoretico-economico*, ma bensì dell'*ordine morale di ragione pubblico e pratico*, parte del quale è appunto l' *ordine pratico pubblico economico*. Ora, proposto quest'oggetto di esame, sebbene egli sia interamente connesso e subordinato al *teoretico* (§ 92. 93. 138); ciò non ostante le cognizioni dell' intento e dei mezzi esibitici dal *teoretico* non bastano per determinare i doveri dell' *arte sociale*, ma è d' uopo aggiungere la considerazione di que' rapporti che dallo stato delle cose e degli uomini sono renduti necessarii a ridurre ad *esecuzione* le azioni indicate dal

sistema teoretico (§ 90 al 95. 98. 105); il che propriamente induce un *intento subalterno* o prossimo da eseguire, per ottenere l'intento primario o rimoto teoretico. Quest'intento subalterno o prossimo è quello appunto che forma il centro, ed atteggia per sè medesimo l'*ordine pratico*. Questo allora riveste l'aspetto di un *sistema* necessario, complesso, unito, in cui si vede un dato fine da ottenere, ed un'orditura concatenata di dati mezzi armonizzati e diretti ad effettuare l'intento proposto.

Parlando dell'*ordine pubblico di ragione pratico*, quest'*intento proprio* di un tal ordine qual è? Quale è quello delle cose economiche ne' suoi rapporti alla diretta utilità competente alla ragione di Stato?

§ 364. *Prime forme confuse dell'intento pratico dei Governi umani determinato dall'ordine naturale.*

Limitata la ricerca a questo punto, è d'uopo rammentare che da prima nella vista più generale possibile abbiamo adombrato l'*intento morale-pratico* in conseguenza dei poteri *esecutivi* umani (§ 90. 91. 99. 100). Egli è vero che per ciò medesimo che venne espresso colla massima generalità, racchiudeva nel suo concetto anche l'*intento pratico* delle società, prese in tutte le loro relazioni; ma l'estrema e confusa generalità di quel concetto non ci poteva indicare veruna particolare circostanza.

Avendo poi osservato in progresso, che questi *poteri esecutivi*, riportati a quello di *conservazione* che l'uomo può in generale ottenere, ed al quale in forza della propria costituzione deve giugnere per il suo bene necessario, *abbisognano* assolutamente dello stato *sociale;* il che importava d'indicare le ragioni fondamentali di questo bisogno (§ 167 al 170. 290); ci venne fatto di stabilire da una parte lo stato di società come una parte necessaria dell'*ordine di ragione naturale* proprio dell'umanità, e di scoprire dall'altra le basi primitive e generali dell'*ordine morale-pratico* della socialità (§ 288 al 294). Una insuperabile impotenza morale a provvedere da sè alla propria felice conservazione, indotta dalla nativa ignoranza dei mezzi necessarii per farlo, a fronte d'un vasto bisogno e d'un indefinito pericolo di milioni d'errori nocivi prima di scoprire l'ordine naturale ed efficace della conservazione medesima; una nativa ed insormontabile *impotenza* individuale, indotta dalla somma *limitazione* di forze esecutive sì per guarentire che per esercitare i diritti attribuiti dalla natura, combinati coi fatti naturali delle cognizioni e dei soccorsi per naturale progressiva legge di *fatto* risultanti dallo stato sociale, ci svelarono in una maniera meno vaga e meno confusa l'aspetto

dell' *intento pratico* dell'*ordine morale* dell' uman genere. Parve allora in certa guisa spuntare egli dal caos, per lasciarsi a noi travedere con forme alquanto più distinte.

Ciò bastava in allora perchè noi fossimo autorizzati a segnarne almeno i contorni e le parti massime, e farne segno all'ordine di necessità e di utilità di molti fatti, i quali risultavano come altrettante linee tendenti ad un solo centro. E però nacque allora nella *ragione teoretica* delle cose l'ordine dell'*uguaglianza di diritto* (§ 225 al 263); nacque al tempo stesso nello *stato* pratico l' ordine indispensabile dell'*unificazione* dell' interesse privato col pubblico, del particolare col generale, indotto dalla necessità stessa della natura (§ 216-217); nacque finalmente nella ragione dell' *arte pubblica sociale* (oggetto proprio delle dottrine di Diritto) il fine e l'intento di *ajutare* colle forze comuni la mente e il braccio dell'uomo in società, per compiere l'opera della conservazione indicata dalla natura delle cose, e dalle spinte necessarie ed indeclinabili del cuore umano (§ 290-291). Da ciò fu indicata la necessità delle *cognizioni* pratiche sociali conformi alla verità necessaria delle cose (§ 277 al 286). Da ciò pure l'*ordine economico* delle società agricole e commerciali (§ 352 al 360).

§ 365. *Necessità di distinguere l' intento pratico dell' autorità pubblica da quello della semplice socialità. Come riguardar si debba la politica d'uno Stato.*

Nè questo ancor basta. Se il prospetto dei fatti ci concesse, e se il metodo d' inventare e di dedurre (§ 16 al 29) ci autorizzò a procedere in questa maniera; ciò nullameno di leggieri ci accorgiamo che siamo ancora ben lontani dall'aver ravvisato l' *intento pratico* della *cosa pubblica* sotto la sua *propria* forma, non dico speciale e particolarizzata, ma *generale* soltanto e *complessa*. Chi diffatti non s' avvede che, sebbene noi abbiamo distinto lo scopo della *socialità* da quello dell'*ordine morale umano* in generale (§ 288 al 291); tuttavia il primo è ancora una cosa *composta*, in cui l'*ordine privato*, quantunque del tutto sociale, viene racchiuso ed unito in un *solo concetto* coll'*ordine pubblico* propriamente tale? Chi non vede che l' ordine delle azioni spontanee e speciali del *cittadino* viene contemplato così confuso cogl' impulsi e colle direzioni dell' autorità del *Governo*, che l'effetto della socialità ne deriva come un risultato unico e comune?

Ma noi vogliamo sapere distintamente qual esser possa l' intento proprio delle operazioni dell' *autorità pubblica*, rivolta a procacciare colle forze comuni e coll' arte politica l' utilità universale, a fine poi di stabi-

lire i fondamenti economici della più diretta utilità in conseguenza dei progressi dell'incivilimento in generale. Noi, in una parola, vogliamo conoscere lo scopo generale costituente ed atteggiante tutto l'ordine dell'amministrazione di uno Stato in una *stretta coerenza* collo scopo dell'*ordine pratico e naturale* della socialità. Distaccato per tal modo l'oggetto della nostra curiosità dagli altri tutti naturalmente connessi e con lui operanti in natura; ma ritenendo nello stesso tempo ch'egli altro non può essere che un *mezzo* necessario e subordinato all'intento generale delle società; rammentando che noi non vogliamo nè possiamo prescindere dalle leggi universali e direttive della *necessità*, *utilità* e *giustizia comune* (§ 235. 265 al 269); riflettendo che il *soggetto* sul quale versar debbono le cure dell'arte pubblica è un complesso d'uomini, cioè una unione d'esseri capaci di ragionevolezza, i quali però non sono atti a verificare l'ordine della loro conservazione che col mezzo d'una sviluppata *moralità* (§ 147-148. 153), talchè il *perfezionamento* è il carattere proprio, anzi il modo di essere connaturale e necessario della loro conservazione (§ 166 e 295); e ritenendo per ultimo, che il poter primo e l'industria delle leggi umane cade unicamente e direttamente sulla *cognizione*, e mediante la *cognizione* sulla *volontà*, e quindi sulla *forza* esecutrice degli uomini e delle società (§ 100); pel quale magistero collegando coll'*opinione* all'autorità pubblica il braccio di *molti*, e disgiungendo quelli dell'autorità privata, ogni società colla forza superiore e cogl'interessi reagisce su di sè medesima per guidare finalmente tutto coll'impero dell'*opinione* (§ 283 al 286): ne risulta finalmente, che la politica di Stato, rivolta ad adempiere le leggi dell'*ordine morale di natura*, riguardar si deve come un'*arte* necessaria e perpetua di *educare* al ben pubblico quelle persone morali che appellansi *società*.

§ 366. *Formola dell'intento pratico dell'autorità pubblica.*

Fissata questa maniera di riguardare l'*ordine pratico* della pubblica autorità, ossia dei Governi, per quali vie siamo noi condotti a scoprire il vero e proprio intento generale della pubblica amministrazione? Consultiamo i fatti naturali di già esposti, scopriamo i rapporti necessarii, riportiamoli al fine dell'utilità. La vita e i progressi delle società si estendono per molti secoli. Esse sempre, or più or meno, con nuovi interessi indotti da circostanze imperiose e varie, tendono a nuovi intenti utili, nè mai riposano fino a che non gli ottengano. Nell'atto stesso ci accorgiamo che *indefinite* sono le espansioni dell'amor proprio d'ognuna (§ 356); e però la ragione e la storia ci convincono che l'impero espansivo della

cupidigia, sì nell'interno che nell'esterno delle società, riesce mai sempre nocivo ai privati e all'altre nazioni, se colla reazione di contrarii interessi e di un potere bastevole non venga rattenuto. Da ciò il maggior potere acquistato coi maggiori lumi producenti una superiorità reale di mezzi, d'invenzioni e di forze, spinto dall'indefinita cupidigia, si riversa naturalmente sopra l'inferiore di forze e di resistenza, nè si arresta se non dove o ritrova un insormontabile ostacolo, o fino a che non abbia esausti tutti i mezzi della propria energia. Ma dall'altra parte le società nate ignoranti vengono affidate all'impero della *fortuna* prima di scoprir l'arte di condursi con precognizione, ossia prima d'avere acquistata la moralità pubblica (§ 107 e 174), assai più lenta a nascere che la privata. E però per varii errori ed esperimenti nocivi, prodotti sì dall'*ignoranza*, che dalla costante cupidigia sempre espansiva ed aggravante altrui, vanno soggette ad un doloroso tirocinio di disordini e di sciagure (§ 278-279), le quali, colla scorta dei lumi avvalorati dalla forza pubblica, potrebbero essere evitate, ed anche prevenute (§ 284-285).

Egli è vero che la fortuna, ossia meglio l'*ordine di fatto* delle cose naturali, conduce gli uomini e le società allo scopo medesimo al quale guidar li deve la Politica. Diffatti, senza una spinta superiore ed un naturale andamento, l'arte umana non potrebbe mai giugnere ad effettuare l'*ordine teoretico-morale* dell'utilità, nè prima della scoperta dell'arte gli uomini non sarebbonsi avvicinati all'*ordine*. Ma il corso della fortuna rassomiglia a quello della corrente di un fiume, che guida un barcajuolo inesperto od impotente diretto verso la foce. È vero che in balía dell'onda egli è guidato verso la meta proposta; ma qua egli urta in un macigno, là è avvolto da un gorgo; qua è spinto contro un banco di arena, là contro un seno delle ripe. Tutto questo non avviene ad un navigante robusto e perito.

Da tutte queste considerazioni riunite risulta la scoperta dell'*intento* giustificato e necessario dell'*ordine sociale* atteggiato giusta il fine della vita civile nel corso dei secoli. Eccone la formola unita e generale. = Elevare, mediante l'azione di tutte le forze sociali riunite, nella maniera la più breve e la più efficace possibile, e salva la legge della *continuità*, i *poteri* di un popolo fino al punto in cui l'uso dei mezzi ad essere, nella guisa più grande o più durevole, sì nell'interno che nell'esterno, *sicuro* e *felice*, si trovi *esaurire* tutto il capitale, dirò così, della potenza fisico-morale accordatagli per tale oggetto dalla natura. = Questa è la cura e questo è l'intento finale di un Governo in relazione alla progressione dello *sviluppamento* umano. Questa è la formola dei precipui diritti pub-

blici verso i direttori d'una società di esseri sensibili suscettibili di perfezione, d'innovazioni e di traviamenti, e costretti a soggiacere a tutte le sciagure derivanti dal mancare della cognizione dei beni e dei mali, e dei mezzi onde procacciare gli uni ed evitare gli altri, e dal non tutelarsi efficacemente contro le espansioni smodate dell'intemperanza de' suoi membri o delle altre società.

Ecco l'opera da compiersi, ossia l'*intento pratico* del quale andiamo in traccia, determinato dalla *necessità* ossia dai rapporti reali e inevitabili delle cose, diretti a procurare coll'azione propria del Governo la massima pubblica utilità, ultimo scopo ed oggetto dei doveri di lui. Per tale maniera l'oggetto dell'arte politica distintiva dell'uomo, e l'indole delle immediate cure di lei, si trovano invariabilmente *determinati* per tutti i momenti della vita sociale, e in correspettività del naturale ed irresistibile progresso dell'incivilimento e dell'impero della estrinseca necessità, fino all'ultimo termine della possibile perfezione degli uomini.

A che dunque si riduce tutta la Politica? Ad una grande TUTELA accoppiata ad una grande EDUCAZIONE. La prima appartiene alla forza del Governo; la seconda all'azione degli interessi e della convivenza. Figurato soltanto un potere qualunque attribuito ad un essere *morale perfettibile* soggetto ad errore, e a cupidigia di procacciarsi, mercè le sue azioni libere e in uno stato *sociale*, il proprio maggiore benessere; posta solamente in generale la supposizione d'un certo limite al suo meglio, al quale si trovi ancora al di sotto; e dato un certo ordine fissato dalla natura agli sforzi di lui: il dovere generale espresso nella recata formola ne emanava come risultato necessario.

§ 367. *Connessione essenziale dell' allegata formola colle nozioni primitive dell'ordine morale.*

Assicurata in questa guisa la procedenza necessaria dell'*intento* espresso nella recata formola, volgiamo ora la nostra attenzione per ben raffigurarne l'aspetto e le condizioni. Ampio e variato teatro si apre qui allo sguardo, in cui la grandezza e l'importanza di moltiplici oggetti provocano a gara l'attenzione dello spettatore. Da prima attonito di maraviglia erra collo sguardo or qua or là, conscio soltanto dei grandi sentimenti che sente svegliarsi dentro di lui. Ma a poco a poco ritornando alla calma della ragione, pensa al modo col quale possa giugnere a tracciare con sicurezza e verità la grande scena spiegata avanti a lui. Qui rammenta, che prima di tutto imitar deve il geografo, il quale volendo acquistare la notizia di un dato paese segnato su d'una carta, incomin-

cia dal circoscrivere il campo della sua osservazione, fissando i confini e cogliendo le relazioni coi paesi circostanti, a fine di formarsi una chiara idea della ubicazione di lui nel globo intero, o in alcuna delle sue grandi parti.

Questo magistero diviene tanto più necessario ad un ricercatore delle morali e politiche dottrine, quanto più il suo soggetto non è cosa di senso, ma d'intelletto e di deduzione (§ 38. 355), e quanto più egli è certo che, venendo in cotal guisa annodato alle verità più evidenti e primitive, acquista alla sua scoperta titoli certi ed autentici di verità e di *unità sistematica* indispensabile a tutti i morali e politici soggetti. A tutto ciò si aggiunge che la Politica, procedente col corso dei secoli, viene con questa ricerca sottomessa per intero ed atteggiata perpetuamente dalla *necessità* e dall'*utilità* dei fatti irreformabili dalla natura, e quindi unificata colla *giustizia*.

Per soddisfare a tutte queste intenzioni io osservo primieramente, che nella recata formola *due* cose si palesano allo scoperto, le quali dimostrano l'*identità* dello spirito, l'*unità* della tendenza, e la *connessione* necessaria dei rapporti di lei con quelli dell'*ordine morale di ragione*. Queste sono: 1.° la identità del *fine*, cioè la maggiore sicurezza e il benessere pubblico di una popolazione; 2.° la *necessità* del magistero, risultante dai rapporti *necessarii* dei fatti naturali sì delle cose che degli uomini. Da ciò la politica di ogni Governo si trova, tanto per la natura de' suoi fini, quanto per l'ordine de' suoi mezzi, interamente sottomessa ai principii necessarii di ragione; il che è sommamente importante per una vista generale. In particolare poi l'*intento pratico* dell'autorità pubblica, espresso nella recata formola, viene elevato alla dignità ed al carattere di *necessario ed imperioso dovere di giustizia* per chi governa, e di *sacro ed inviolabile diritto naturale* per tutti i popoli della terra. Imperocchè chi può negare che l'arte di governare gli uomini in società, per renderli più che si può felici, come altra qualsiasi possibile arte, risultar non debba essenzialmente da *due ordini* insieme combinati, cioè dal *teoretico* e dal *pratico*, ossia dalle due parti possibili di qual ch'ei siasi ordine di azioni dirette ad un fine? (§ 93 al 98, 117 al 121, 138 al 140) Non v'ha che la *natura del fine*, la quale frapponga differenza fra le diverse arti: nel rimanente tutte coincidono e debbono inevitabilmente coincidere nella necessità assoluta di agire conformemente a questi due *ordini* uniti, per ciò stesso che la natura delle cose è determinata (§ 162-163), ed anche senza questo, perchè l'uomo non è un essere onnipotente. Persino le arti dei delinquenti, dei tiranni, e di ogni

altro agente simile, vanno soggette a queste condizioni per ottenere il loro intento, sebbene ottener non lo possano in una maniera durevole.

Ma se alla spiegazione sola del vocabolo di *Politica*, nel senso notorio e ricevuto di *arte di procurare coll' autorità e colla forza pubblica il maggiore benessere delle società*, si ammette ch' essa ha un intento comune anzi *identico* col Diritto; se la limitazione dell'uomo non può sorpassare nè infrangere la catena della necessità; se tutte le leggi di *Diritto* non sono che l'*ordine* medesimo della *necessità* della natura diretto al conseguimento di questo fine: egli è dunque evidente, non per principio alcuno di *virtù* o di *arbitrio*, ma per un principio di *fatto* necessario, anzi per il principio stesso di *contraddizione* applicato all'azione dei poteri della natura (§ 278-279), che la Politica non potrà avere altr' ordine ed altro sistema di azioni, se non quello stesso che forma l'*ordine morale di ragione*, ossia quello che costituisce la vera scienza dei diritti e dei doveri. Per la qual cosa l'*intento pratico* espresso nella recata formola (§ 366) formerà una parte essenziale di questo stesso *ordine morale di ragione*.

§ 368. *Conferma del primo dato, tratta dall' analisi dell' obbligazione morale-teoretica.*

Egli pare impossibile che un ragionamento tanto semplice non sia caduto in mente alla comune degli scrittori, i quali nella sola definizione notissima dell' *obbligazione morale* e del *dovere teoretico* avevano sott'occhio un principio evidente sì per sentire quest' *unificazione* nella sua parte *teoretica*, che per iscoprire il vero e chiaro *metodo* ad eseguirla. = La necessità di fare una cosa per ottenere felicità; un atto libero, in quanto è *mezzo necessario* a conseguire il maggiore benessere ottenibile dal sistema superiore delle cose; = quali riflessioni necessariamente e facilmente presentavano?

Io veggo primieramente (ognuno dir poteva a sè medesimo) che la maggiore *felicità* ottenibile qui viene proposta come il *fine* e l'anima dell'*obbligazione* e del *dovere*. Questo fine d' altronde è una legge così inseparabile e perenne della natura umana, come è inseparabile la personalità dell' uomo da sè medesimo. La legge, per cui l'uomo non può volere che colla volontà propria, inchiude essenzialmente ch' egli non possa amare e volere che per il piacere e il dolore sentito *da lui;* e però non possa volere che per sè, e non amare che il *proprio* meglio. Per l' altra parte poi, data in forza della *natura delle cose* la legge di amare naturalmente il piacere e di fuggire il dolore, essa sarà tanto indeclinabile

ad un operatore esterno, quanto quella della gravità. Voglia dunque o non voglia, sappia o non sappia l'arte politica disporre delle nazioni libere degli uomini, non si potrà dispensare giammai dall'uniformarsi all'indole necessaria di questa legge, e di servire a lei come centro.

Osservo in secondo luogo (continuar poteva), che le azioni contemplate nel dovere morale sono presentate quali *mezzi necessarii* ad ottenere l'intento di questo benessere. Qui dunque abbiamo più oggetti di riflessione. Se sono mezzi *necessarii*, dunque non istà *in balía* dell'uomo lo scegliere *a suo capriccio* la via della prosperità, ma gli è d'uopo *adattarsi* allo stato ed ai rapporti necessarii delle cose. È dunque manifesto che anche la Politica *non* potrà *declinare*. Avvegnachè se, facendolo, potesse tuttavia ottenere il suo intento, si verificherebbe una formale contraddizione. Ottenere lo *stesso* intento, e poter *fare a meno* di questi mezzi, esprime ch'essi *non* sono altrimenti *necessarii*. Necessario è quello, il di cui opposto è impossibile. Trattandosi pertanto di mezzi che diconsi efficaci e indispensabili ad un dato intento, s'indica essere *impossibile senza di loro* di verificare il detto intento. Ma affermandosi che senza di essi tuttavia si possa ottenerlo, si pone con ciò stesso che *non* sono *necessarii*. Dunque si asserisce una formale contraddizione. Se dunque il *fatto* dimostra veramente esser eglino necessarii per il Diritto, lo sono per ciò medesimo anche per la Politica. Dunque il *piano teoretico* della Politica debb'essere necessariamente lo *stesso* di quello del Diritto; il che esprime la medesima proposizione in altri termini. Dunque se il Diritto non ha *nulla* di *arbitrario*, nulla pure di arbitrario può avere la *Politica*. Se l'ordine di Diritto è un risultato dei rapporti reali delle cose, dunque la Politica in tutto ciò che ha di *comune* col Diritto sarà anch'essa un pari risultato *necessario*.

Che dico in ciò che ha di comune? Anzi *tutta intera*, fino ne' suoi dettagli teoretici, ossia in tutti quei mezzi che sono determinati dalla natura *sola* del fine proposto, sarà un risultato *necessario* di questi rapporti reali. Ognìqualvolta diffatti io parlo di un dovere morale ad eseguire un atto, io parlo di una cosa che si deve *effettivamente praticare*; io parlo d'un sistema di atti reali che deve produrre un determinato effetto *in natura*. Ora in natura non esistono, nè esister possono, cose e fatti generali ed astratti; ma solamente cose e fatti *particolari* e concreti: non possono esistere *effetti in astratto*, e determinati da cagioni astratte; ma solamente *effetti concreti* e speciali determinati da cagioni concrete e singolari, e giusta il concorso delle forze cooperanti atteggiate dalle singolari circostanze.

Quando adunque io abbia a produrre un effetto reale di *dovere*, è mestieri che io mi adatti ai rapporti *singolari*, concreti e reali delle cose; altrimenti io non otterrò mai il mio intento.

Ma tosto che l'indole stessa del *dovere* si estende *fin là;* ed anzi se un magistero qualunque umano non si può dir mai operativo in natura, se in fatto pratico egli non dispone le cose con rapporti *singolari* ed efficaci: egli è chiaro che le competenze del dovere *assorbiscono* così tutte le circostanze e tutti i *rapporti possibili di fatto* valevoli a compiere o a distornare un atto, che niun dettaglio rimane addietro, niun mezzo necessario viene omesso, onde produrre colla esecuzione positiva o colla omissione il benessere della specie umana. Pertanto i fatti più minuti, interessanti un tal fine, sono tutti sottomessi alle disposizioni del Diritto pel solo motivo, che l'*ordine* dei doveri intende *dirigere* le azioni degli uomini, onde realmente produrre un dato effetto. Se dunque voi non create un altro universo, se non formate altre cagioni, altri rapporti (il che è impossibile), non vi rimarrà addietro mezzo alcuno a compiere il fine, il quale non debba essere pur *comune* al Diritto; e però siccome, *compiuto* il fine, sì il Diritto che la Politica hanno adempito al loro ufficio, e riposano; così in tutti i suoi più minuti dettagli, determinati dalla sola natura del fine, il sistema della Politica viene unificato con quello del Diritto.

Qui non finisce ancora la cosa. La sola *definizione* dell'*obbligazione morale-teoretica* m'insegna anche il *metodo* col quale io debbo procedere nello stabilire le regole direttive determinate dalla natura sola del fine. Col dirmi infatti che le tali azioni sono un *mezzo necessario*, mi avverte che, facendo l'una e poi l'altra e poi l'altra, ottener posso l'intento proposto. Da ciò è chiaro, che la definizione mi presenta tutto il sistema dei doveri come un *complesso di mezzi e di fini* più o meno prossimi, più o meno rimoti, subordinati l'uno all'altro, e determinati tutti dallo stato reale delle cose; per cui io dovrò studiarmi perpetuamente d'indagare, al lume della *storia autentica* dei *fatti* naturali, sorgenti appunto e oggetti dove esistono gli spesso mentovati rapporti, quali cagioni sieno *valevoli* e quali *contrarie* a produrre col meno possibile di pena il fine del *dovere:* e però se àvvi una serie più o meno lunga e subordinata di tali cagioni, dovrò *disporle* ed *ordinarle* giusta il loro reale modello, e collocare prima le prossime al fine, e più remote dall'agente; in appresso quelle più discoste dal fine, e più vicine all'agente: e così via via con un *processo* dal semplice al composto, fino a che io possa dare all'uomo le *istruzioni pratiche* e complete di quello che

operar deve in tutti i luoghi, in tutti i tempi e in tutte le circostanze per effettuare questo sistema di cagioni e di effetti, in quanto dipende dalle sue forze.

Dopo di queste ovvie osservazioni, ditemi: dove è ita la Politica, o dove è ito il Diritto, per quella parte dell'ordine delle azioni umane determinata dalla sola natura del fine? Qui non v'è mezzo. Se li volete *disgiunti* e *indipendenti*, o l'una o l'altro non esiste più. Non è egli vero che colla voce generale mi dite che la Politica è l'arte di governare gli uomini uniti in società *per renderli felici?* Sarà dunque la Politica per ciò stesso parte del Diritto, serva di lui; e così serva, che non potrà avere altro ufficio, che quello di eseguire esattamente il Diritto. Volete voi dare alla Politica un altro oggetto? O sarà inutile, o sarà rovinoso. Nel primo caso non me ne curo; nel secondo dirovvi che sarà una folle barbarie, la quale alla fine opprimerà i suoi autori medesimi, perchè la natura non si oltraggia impunemente (§ 277 al 280).

Una picciola dose di buon senso basta per iscoprire tutte queste cose, le quali per soprappiù sono semplici *corollarii* della notissima definizione della *morale obbligazione teoretica.* Prese tutte insieme, non sono che un' amplificazione e un comentario di quello che ho detto nell'antecedente paragrafo, ed un compendio di molte cose più estesamente esposte nelle due prime parti di quest'Opera. Tutto questo discorso riducesi a significare, che tosto che si afferma proporsi la Politica per suo *primo* e più *generale scopo* l'intento *medesimo* del Diritto, essa è costretta a camminare per quelle *stesse vie*, per le quali camminar deve il Diritto; per la ragione che non v'hanno che quelle vie, e perchè esse sono necessariamente determinate dallo stato reale del sistema dell'universo, sul quale l'uomo non ha verun impero di creatore e d'onnipotente, ma solo una necessità finale di soggezione e d'ubbidienza.

§ 369. *Continuazione dell' antecedente paragrafo. Connessioni dell'ordine pratico.*

Il fin qui detto, come ognun vede, riguarda unicamente quell'*ordine* di azioni, le quali sono determinate dalla *sola natura* del fine, che è l'utilità massima dell'uomo, e propriamente *in quanto* vengono così determinate da lei. Ma qui non deve finire la cosa. Se diffatti ci studiamo d'indagar l'*ordine morale*, egli è perchè vogliamo *dirigere* con effetto gli uomini e le società. Ora la notizia di quello *che il fine importa* è bensì necessaria all'essere intelligente per dirigere o sè stesso od altrui; ma tale notizia per sè sola *non basta* a far praticare qualsiasi cosa da

un agente qualunque. Giacciono sui vostri fondi acque dannose ed incomode. Voi studiate quello che *farebbe d' uopo* al vostro campo per essere sottratto dall' ingiuria delle acque suddette. Voi estendete una mappa, in cui, *a tenore del bisogno* del vostro podere, segnate la tale e la tal' altra *direzione*. Il segnar questa mappa, la cognizione e contemplazione di lei *basterà* forse per redimere il vostro terreno dalle onde? Orsù dunque, ognuno poteva dire a sè stesso, è mestieri osservare *cosa* ancora richieggasi *per effettuare* positivamente l' ordine delle azioni indicate dalla natura sola del fine, cioè dal *bisogno* della comune felicità. Io posso dire di non avere ancor fatto nulla, fino a che non ho fatto altro che la mappa dell' *ordine morale-teoretico*. Se potessi esser certo che niun altro apparecchio richieggasi, oltre quello di *volere* l' ordine, talchè l' effetto inteso seguisse *immediatamente* l' azione, come il vedere un piano illuminato segue l'azione di aprire gli occhi; in tal caso sarei assai vicino al mio intento. Ma ciò nell' ordine della conservazione si verifica egli, o si può verificare?

Ordine morale-pratico in generale.

Per rispondere a questa domanda, ognuno era naturalmente guidato prima di tutto a ricercare in generale: Da quale oggetto venga determinato e costituito qualsiasi *ordine pratico* di un agente morale. La risposta era ovvia ed evidente. L'*ordine morale-teoretico* è determinato dalla *natura* del *fine*; l' *ordine pratico* è determinato dalla *natura* dell' agente morale rivolto ad eseguire le direzioni tracciate dal *teoretico*. Ciò posto, era ben agevole il dedurre le *necessità* inevitabili di una *precognizione* completa e distinta nell' *intelletto*, d' un *interesse* vittorioso nella *volontà*, della *libertà* o esenzione da ostacoli nel *potere esecutivo* di questo agente morale a fine di eseguire le mentovate direzioni teoretiche. Tutto ciò è necessariamente determinato dalla *natura stessa* dell' agente, le di cui potenze sono le *tre* indicate, e il *concorso* delle quali è troppo noto essere *necessario* ad effettuare un atto *ordinato* e una costante condotta di lui. Dall' essere tutte queste condizioni assolutamente *essenziali* alla natura dell' agente morale libero, dall' essere tutte *necessarie* nell' esecuzione di qualunque opera di lui, comprendesi tantosto ch' esse sono del pari indispensabili alla scienza del retto e a quella dell' utile, sì al Diritto che alla Politica; perchè sì la Politica che il Diritto sono appunto intenti a far *eseguire* ordinatamente, costantemente e liberamente il sistema delle azioni dell' *ordine teoretico*.

Società.

Sua necessità e condizioni di ordine.

Dopo queste considerazioni passando oltre, ognuno doveva dire a sè medesimo: Fino a qui veggo un ordine necessario di mezzi ad ottenere il benessere, ed una *necessità* di una coerente precognizione, interesse e libertà nell'uomo per effettuarlo in pratica; ma come stiamo noi di *disposizioni* veramente naturali dal canto dell'uomo? È desso *naturalmente disposto* per verificare queste tre condizioni, o no?

Anche questa risposta era ovvia e notissima; cioè: Quanto all'*intelletto*, nasce ignorante; ma capace di lumi. Senza una guida certa, e senza una veduta dettagliata delle cose, è soggetto ad infiniti errori, per la moltiplicità delle combinazioni d'idee di cui è capace; ma quando venga dotato di cognizioni, ed assicurato dalla dimostrazione del vero o per ragione o per autorità, può formarsi un *modello ideale* unico e costante della sua morale condotta. Quanto al *cuore*, egli è spinto da una brama indefinita di godere col minimo incomodo, e di per sè è capace d'essere disordinato con interessi mal diretti; ma può del pari essere contenuto e diretto con interessi contrarii sostenuti dal potere conveniente. Quanto poi alle *potenze esecutrici*, ha una forza assaissimo limitata, la quale, quando la mente non sappia trovare la maniera di movere le cose, la è assai più; ma che illuminata dalle cognizioni, aumentata dai ritrovati artificiali, ajutata dall'unione, può produrre grandiosi ed utili effetti sulle cose e sugli uomini.

Ora le cose della *natura umana* stando per *fatto necessario* di natura così, e volendo noi l'*esecuzione* dei mezzi onde far l'uomo felice; come adopreremo noi per rimediare a questi *difetti* ed impotenze *naturali*, e far invece agire rettamente ed efficacemente i poteri esistenti? Noi abbiamo bisogno di sussidii: d'onde li ricaveremo noi?

Io volgo lo sguardo intorno a me, e non trovo che una terra con minerali, vegetabili ed animali che contiene; e trovo uomini simili a me. È vano che dai primi io chiegga i sussidii adatti all'uomo. La natura fisica è uno spettacolo per me; ma mi presenta oggetti che corrono al loro fine senz'abbisognare di me, e senza ch'io li possa per un divisamento a loro preconosciuto far concorrere all'opera mia. Non v'ha per me speranza che nell'uomo simile a me. Ma se deve *concorrere meco* a supplire a quello che mi manca, deve dunque operare *unitamente* ed *abitualmente* con me; il che significa essenzialmente, che devesi verificare una società di uomini.

E qui appunto i fatti della comune filosofia mi dimostrano che in *società*, e per mezzo solo della società, le mie facoltà morali e la mia libertà esecutiva si possono sviluppare, estendere, rettificare, onde pormi in grado di soddisfare alle esigenze dell'*ordine morale* della felice mia conservazione.

Ma per ciò stesso che io ricerco una società onde *conseguire* questo intento, si manifesta ch'ella *non potrà* essere una società *qualunque*; ma bensì una *tale* società, in cui concorrano e si verifichino appunto le cagioni apportanti *precognizione*, *interesse* e *libertà* conformi ed esecutive delle direzioni teoretiche dell'*ordine morale*. Da ciò vengono *inevitabilmente* e precisamente determinate le *condizioni* ossia i requisiti di questa società in relazione al fine dell'*ordine morale*; di modo che il potere *umano*, e però anche la Politica, non può avere arbitrio alcuno. Come per far sì che un ponte serva all'uso, per cui fu fatto, ricercasi che gli archi di lui sieno *uniti*, per distendervi sopra una strada continuata e sicura onde adempiere al fine di trasmettere il passaggiere da una sponda all'altra di un fiume; così la *condizione fondamentale* di ragione d'ogni società sarà l'unione e la convergenza delle azioni libere dei membri uniti ad effettuare il mentovato *fine*, per cui le società sono richieste dall'*ordine naturale*. Le azioni libere dei membri derivano dalla loro *volontà*. Ma ogni essere morale, pensando e volendo, non può uscire *da sè stesso*, e non può non essere spinto a ricercare il piacere ed a fuggire il dolore; e quindi necessariamente non può volere che colla *sua* volontà, coi motivi *personali* della sua volontà, cioè coi piaceri e dolori *suoi*, col sentimento e colle leggi del suo bene, ed agire se non che per lui. Dunque ogn'altro suo simile *per natura sua* sarà naturalmente e necessariamente spinto dalla medesima legge. Perlochè si manifesta ad evidenza essere *impossibile*, per *fatto naturale*, di costituire e mantenere una società d'uomini, la quale segnatamente abbia i requisiti indicati, se nei collegati non interviene un'*unità d'interesse*, riferita e attivamente disposta a produrre le tre funzioni d'illuminare, movere, e render vie più libero e forte ogni uomo ad esercitare i diritti e i doveri costituenti l'*ordine morale-teoretico*.

La natura stessa delle cose determina un *dato fine*, e non un altro; l'*unità del fine* determina necessariamente l'*unità di opera* dei compagni; l'*unità di opera* determina necessariamente l'*unità di interesse*. Ecco il primo e più generale prospetto dell'*ordine naturale-pratico*. Esponendo le parti dell'ordine a norma della filiazione degli *effetti* e delle cagioni di *fatto*, dirassi che l'*unità d'interesse* deve produrre l'*unità del-*

l'opera; e l'*unità dell'opera* deve produrre l'*unità dell'effetto finale.* Io chieggo, se qui vi possa essere nulla di *arbitrario*, o se piuttosto tutto non sia necessariamente e precisamente determinato dall'essenza dei fatti, e dalla forza imperiosa della natura.

Proseguiamo. Qui io veggo, ognuno dir può, le *basi essenziali* ossia le parti massime del germe dell'*ordine sociale.* Se lo contemplo relativamente all'ordine necessario della felice conservazione del genere umano, egli è *pratico;* ma se lo riguardo relativamente al fine di supplire all'*impotenza fisico-morale* dell'uomo ad eseguire convenientemente l'ordine della conservazione, egli per sè stesso diviene *teoretico*, ossia *determinante* una serie di *mezzi* riferiti e attivamente disposti ad ottenere il fine di soccorrere a quello che manca all'uomo singolare; determinazione e disposizione fissate ed atteggiate dalla natura stessa del fine, e dell'agente che deve conseguirlo.

Concentrando in primo luogo la mia attenzione sulla molla fondamentale, dalla quale derivar può e deve unitamente l'esecuzione dell'*ordine sociale* da compiersi dall'agente morale, io veggo che una tal molla o motore fondamentale consiste nell'*interesse*, e in un interesse *unificato* giusta l'ordine, il quale spinga la volontà di tutti i cooperatori ad eseguir l'opera comune, e quella tal' opera, e non un'altra. Ma è cosa notissima che la volontà non può determinarsi nè a cose *incognite*, nè senza *motivi;* ma per naturale e inviolabil legge vi ha d'uopo della *precedente cognizione* dell'oggetto da volere, ossia della cosa da praticare: e sono necessarii *motivi stimolanti* la volontà, i quali necessariamente debbono consistere in un *vantaggio* o positivo o negativo. La *cognizione* dei doveri e dei diritti dell'*ordine sociale*, il *sentimento* dei vantaggi annessi e derivanti da così fatti doveri e diritti, sono dunque le condizioni indispensabili per effettuare l'*ordine morale-pratico* della socialità. *Esistenza di lumi e di vantaggi*, ossia *cagioni* illuminanti ed interessanti per la socialità, sono dunque le prime condizioni indispensabili che verificar si debbono dal canto dello *stato reale delle cose*, ossia della *costituzione* stessa reale di *fatto* dello stato sociale. *Possesso* di questi lumi, *sentimento* di codesti vantaggi, sono dunque le condizioni che verificar si debbono dal canto degli *uomini* formanti la società.

E siccome qui non si tratta di una cosa che debba incominciare e finire in una sola persona, ma debb'essere compiuta da *più* persone unite con opera unita; così le *cagioni* illuminanti e interessanti debbono esser tali da poter operare su *tutti:* il *possesso* poi dei lumi e il *sentimento* dei vantaggi debbono, proporzionatamente all'opera da compiersi da

ognuno, verificarsi in *tutti*. Oltracciò, queste cognizioni e questo interesse debbono essere *identici* in tutti, per quella identità almeno che è necessaria all'*unità* dell'intento cui si deve effettuare: il che significa, che la *cognizione* dei doveri e dei diritti sociali, e l'*interesse* per la loro esecuzione, debbono essere, per quello che ad ognuno spetta, *estesi a tutti* gli operatori in una maniera *acconcia* ed *efficace* all'esecuzione dell'*ordine sociale*.

Tutto questo viene dalla natura stessa e dai rapporti essenziali delle cose *predisposto* a fine di *conseguire l'intento* dell'*ordine sociale*. Ma un tale intento non viene propriamente effettuato che dall'*opera*, ossia dall'esercizio dei *poteri esecutivi* dei compagni associati. Ora è troppo evidente, che se nell'esercizio *esterno* di questi poteri esecutivi gli uomini fossero o tutti, o parte di loro, attraversati o da qualche ostacolo *esterno*, o da un'altra parte dei socii; in tal caso l'effetto divisato non si produrrebbe giammai. Dunque è del pari evidente che alla cognizione dei doveri e dei diritti sociali, e ad un interesse analogo a praticarli, è assolutamente necessario che si aggiunga la *piena libertà dell'esecuzione*. Dunque è indispensabile che in ogni cosa la comunanza protegga ed ajuti colle forze comuni questa *libertà*.

Io domando di nuovo, se qui abbiavi qualche cosa d'*arbitrario*, e non piuttosto tutto sia rigorosamente *determinato* dalla natura e dai rapporti essenziali delle cose insormontabili così dall'arbitrio umano, che volendo ottenere l'intento suo, non se ne possa assolutamente dispensare.

Governo.

Sua necessità e condizioni di ordine teoretico.

Dopo d'avere così raffigurate le basi dell'*ordine sociale*, sorge di nuovo la ricerca: *Come* in fatto *pratico* possa andare la cosa.

Io comprendo, è vero, in una confusa ed astratta generalità, che per tutti gli uomini esistendo un bisogno urgente e *generale* di vivere in istato sociale, si formerà e sussisterà pure uno stato *qualunque* di società, il quale almeno all'ingrosso soddisfi all'intento della natura; ma non veggo però ancora fino a qui in una maniera così chiara che appaghi lo spirito, come, in forza delle cose fino ad ora considerate, in fatto pratico naturalmente avvenir debba l'*effezione* delle condizioni sopra fissate. Ora egli è questo appunto che m'importa, e che chieggo di sapere. Per quale maniera poss'io scoprirlo? — Qui, come ognuno comprende, siamo ricondotti di nuovo ad indagare le *disposizioni naturali* degli uomini relativamente alle cose ora ricercate.

L'esame generico che ne instituimmo, dietro i *fatti* notorii delle qualità e dei difetti umani, ci ha accertati bensì d'una *capacità* a conformarci all'*ordine sociale*, e di un interesse generale a farlo; ma la grande *fallibilità* di spirito, l'indefinita *cupidigia* di cuore, l'estrema *limitazione* di forze, la *varietà* d'ingegno, la *divergenza* particolare di subalterni interessi, ci rendono palese quanto sia difficile in una moltitudine varia di persone l'ottenere universalmente e costantemente, come l'*ordine sociale* esige, la triplice unità sovra prescritta. Anzi, considerando le cose più attentamente, si scopre che, a proporzione che le facoltà si sviluppano, gl'interessi particolari si moltiplicano, i mezzi di conservazione s'aumentano, ella è cosa *impossibile* l'ottenere dai particolari, interamente *abbandonati* al proprio *privato* arbitrio, *universalmente* e *costantemente* le disposizioni e gli stimoli uniformi e vittoriosi che a ciò fanno d'uopo; e quindi in ognuno la *libertà* ed *uniformità* di opera indispensabili all'esecuzione dell'*ordine sociale*. Niun fatto v'ha, che più di questo sia palese, certo e contestato da tutta la storia conosciuta dell'umanità.

Posto questo fatto, ponderate tutte le note disposizioni favorevoli e contrarie della natura umana; e riferito il tutto all'intento dell'effezione e conservazione dell'*ordine sociale*, ne emerge in una guisa irrefragabile la *necessità* della creazione e conservazione di un *potere* valevole ad illuminare, interessare e rinforzare la libertà degli uomini aggregati in quella maniera *unica*, universale e costante che l'ordine essenziale della socialità prescrive. E siccome un tal potere si rende *necessario* per *ovviare* alle aberrazioni, reprimere gli attentati, e ricondurre all'ordine i poteri *particolari;* così dalla natura stessa delle cose si esigono due condizioni simultanee: la prima, ch'esso unicamente *supplisca* in quei casi in cui l'andamento *naturale* delle cose umane non opera rettamente da sè; la seconda, ch'esso per la sua vigoría sia *superiore* alle forze d'ogni privato o di pochi, e per sè capace a correggere ed a reprimere quegli atti dei singoli, i quali o per ignoranza o per interesse tentano naturalmente o di torcere o di corrompere o di non effettuare la necessaria *unità* di opera spesso ricordata. Le facoltà e le condizioni costituenti questo potere, e l'ordine delle funzioni di lui, sono dunque precisamente e irrefragabilmente *determinate* e *misurate* dai rapporti reali di *fatto* irreformabile, che lo rendono *necessario;* talchè nell'*ordine di natura e di ragione* ogni arbitrio rimane evidentemente escluso. Anzi la natura delle cose ne fissa così invariabilmente le *condizioni*, che mediante la cognizione di esse si può sicuramente giudicare in che debba consistere la *licenza* e la *tirannia*.

Oltracciò non v'ha d'uopo di osservare che il *titolo* di ragione della fondazione di codesto superiore potere risulta così necessariamente dai *fatti reali* delle cose riferite alla esecuzione dell' ordine essenziale e naturale delle società, specialmente inoltrate ad un certo punto, che per quella stessa ragione che l'*ordine sociale* è un dovere e un diritto di natura, il quale non abbisogna di altro *titolo* di ragione, che quello della sua necessità ond'effettuare l'*ordine morale;* per quella stessa ragione, io dico, la *creazione* e la conservazione del potere *superiore*, di cui parliamo, dalla irreformabile discordanza dei particolari abbandonati *a sè soli* viene renduta un *rimedio necessario* all'esecuzione e conservazione dell'*ordine sociale.*

I difetti della moltitudine dei socii, abbandonata a sè sola, c'indica bensì la necessità del potere *superiore* di cui parliamo, e determina le facoltà e le condizioni del regime di lui; ma per sè medesima non ci suggerisce *d'onde* dobbiamo ricavarlo, nè *in chi* debba veramente risiedere. L'abitudine di vivere sotto l'impero dei Governi umani ci fa correre col pensiero ad investirne gli uomini. Questo però non viene autorizzato dal concetto logico della cosa, ma solamente dallo stato di *fatto* delle cose della terra, le quali non offrendoci che la natura fisica, nel modo che sopra fu avvertito, ci costringono a rivolgerci di nuovo agli uomini. Ma, parlando rigorosamente e giusta il *concetto logico* della cosa medesima, noi non troviamo una *connessione* essenziale fra queste due idee: è necessario alle società un *potere superiore* illuminante e costringente; dunque gli uomini stessi debbono essere i soggetti costituenti siffatto potere. E per verità, se esistessero su questa terra esseri superiori agli uomini, i quali fossero *naturalmente* e *certamente* dotati di tutti i lumi, di tutto lo zelo, di tutta la potenza, di tutte, in una parola, le facoltà conosciute convenienti a rimediare, con una positiva e promulgata legislazione e con un'amministrazione visibile ed efficace, alle *cagioni* che rendono necessario il potere superiore di cui ragioniamo; in tale ipotesi il genere umano, volendo ottenere il proprio benessere col mezzo necessario della società, sarebbe tenuto a rivolgersi ad essi, ed invocare il loro ajuto, e potrebbe con fiducia al loro pieno arbitrio affidare il regime delle società. In questo senso pertanto dir si può che il governo della moltitudine *conviene naturalmente* ai più illuminati e insieme più virtuosi. Ma una cotale stirpe superiore e perfetta di esseri con tutte le figurate condizioni non esistendo sulla terra, ecco di nuovo che le società devono ricorrere a *sè medesime*, e formare colle *loro forze comuni*, ed affidare a chi più loro conviene la direzione del potere *superiore* mentovato, il quale dalla

natura stessa delle cose, altro non ispiegandosi, viene *teoreticamente* atteggiato, limitato e diretto giusta l'ordine testè accennato. Ecco pertanto il CIVILE GOVERNO; ecco il suo titolo di ragione, le basi delle facoltà, dei doveri e diritti di lui: in una parola, ecco l'*ordine teoretico essenziale di ragione* della *fondazione* e della *funzione* d'ogni civile Governo della terra.

Io chieggo di nuovo ad ogni persona ragionevole, se qui abbiavi nulla di arbitrario, nulla che non sia generato, determinato e misurato dal grande ed unico principio della *necessità*. Io sfido tutti gli schiavi venduti al dispotismo, e tutti gli amatori dell'eccesso della libertà, a mostrarmi un solo anello di tutta questa catena, che non sia renduto solido ed indispensabile dalla irreformabile forza dei fatti, e dalle connessioni irrefragabili della ragione.

DELL' ORDINE NECESSARIO PRATICO SPECIALE DELLA COSTITUZIONE DEL GOVERNO.

Ma questo abbozzo non è ancora compiuto. Tosto che per creare ed affidare il potere del Governo siamo costretti a volgerci a quella società d'*uomini*, in cui riseggono perpetuamente i difetti che rendono il Governo *rimedio* necessario; e tosto che tali difetti sono *inerenti* alla natura umana, e però possono per universale principio essere *comuni* tanto a chi comanda, quanto a chi ubbidisce; volendo noi effettuare il Governo, a prima fronte incontriamo un *ostacolo naturale*, cioè un difetto, al quale conviene di nuovo rimediare per soddisfare al fine primario dell'*ordine*. Or ecco una particolare necessità, alla quale è forza di provvedere; altrimenti noi siamo defraudati dell'intento nostro. Siamo dunque spinti in una maniera inevitabile a ricercare = Come nel costituire un civile Governo *umano*, in vista dei difetti di spirito e di cuore *comuni* a tutti gli uomini, si possa fare in modo ch'esso in *fatto pratico* non riesca *frustraneo* o *violento;* ma invece *efficace*, ed *analogo* all'intento pel quale abbiam veduto esser egli *necessario.* = Nota bene, che coll'essere *frustraneo* non si provvede al bisogno di *ragione* e di *fatto* della società, perchè l'esecuzione dell'*ordine di giustizia* e *di utilità sociale* non viene effettuata, e però è forza soggiacere a tutti i mali dell'*anarchia;* e così, per una maniera riflessa, il Governo rendesi per *difetto* nocivo. Coll'essere poi egli formalmente *violento*, torce la forza governatrice dal retto suo ordine, e comprimendo la libertà e sacrificando la giusta utilità dei più, viola tutti i doveri proprii e i diritti altrui. Allora chi governa, essenzialmente mancando alle condizioni della sua

costituzione, risulta un positivo gravame, cui la società è in diritto e dovere di frenare o di cangiare, in forza di quel diritto e dovere inviolabile che ha la medesima di difendere il suo benessere, e quello d'ogni singolar membro che sta unito per l'unica condizione del bene e del vantaggio proprio e comune, come sopra fu osservato.

Ognuno di leggieri comprende che la soluzione del proposto problema deve offrire tutte le parti dell'*ordine speciale-pratico* tutto proprio della *costituzione* dei civili Governi, tratta dai rapporti generali di *fatto* della natura delle cose e degli uomini. Quest'ordine, riguardato nella sua *generazione logica*, è l'ultimo dei mezzi subordinati al fine della più felice conservazione del genere umano, come chiaramente rilevasi dalle cose fino a qui discorse. Egli di più vedesi tanto *necessario* al conseguimento del fine delle società, quanto è quello della fondazione *teoretica* della sovranità direttrice per le medesime società. Anzi la ragione (cioè i difetti dell'umana natura), la quale rende necessaria e legittima la creazione di un potere supremo per contenere ed ajutare *i più*, rende pur necessario e di diritto l'ordinare le cose in modo, che il potere dei governanti venga ora contenuto ed ora ajutato, a fine di servire al giusto e necessario intento *dei più*. Ma tropp'oltre io trascorrerei, se qui mi occupassi della soluzione di questo problema.

Regime della fortuna, ossia della natura, distinto da quello dell'arte.

Piuttosto, senza traviare dai rapporti dell'oggetto e del motivo pel quale ci fu d'uopo tratteggiare rapidamente un abbozzo dell'edifizio *ordinato* e *razionale* delle umane società, cioè senza dimenticare che l'intenzione nostra si fu ed è quella di far sentire la connessione e le relazioni concordi della formola esposta (§ 366) con tutto il sistema di ragione teoretico e pratico generale della conservazione umana, determinato e collegato dalla incessante *necessità* della natura; e senza eccedere finalmente le competenze delle nozioni fondamentali che esponiamo; io credo necessario di ripiegare la mia attenzione sopra una circostanza di *fatto* decisiva per tutto il sistema, e di compiere così all'incarico assunto di connettere e giustificare la formola allegata.

Da quello che abbiamo dimostrato risulta, che tutto l'ordine delle cose esposte fino a qui debb'essere *immaginato* ed eseguito dagli *uomini*. Ma risulta del pari, ch'essi tutti nascono *ignoranti*, *fallibili* e *cupidi*, nel mentre però che sono capaci di cognizioni, di verità e di concordia; delle quali cose hanno bisogno ed interesse indispensabile di acquistare

il possesso e di mantenere il vigore. Non volendo noi pertanto nè potendo procedere per un circolo infinito, possiamo trasportarci col pensiero ai primi esordii dell'umano incivilimento; e là avendo da una parte avanti alla mente tutto il modello dell'ordine necessario sopra tratteggiato, e dall'altra lo stato del genere umano abbandonato a sè solo, possiamo raffigurare il primo come un sistema puramente *teoretico*, ma *necessario*, cui gli uomini dovranno effettuare, se vorranno soddisfare a quel bisogno e a quella spinta con cui la natura delle cose imperiosamente li chiama al bene. Ma nello stesso tempo noi veggiamo che senza conoscerlo non possono seguirlo con *costanza*, con *unità* e con *verità*.

Che cosa risulterà da questa considerazione paragonata? È troppo manifesto che noi dovremo conchiudere, che il genere umano dovrà necessariamente vivere lunga pezza sotto l'*educazione* della *sola natura*, prima di passare a vivere sotto quella dell'*arte;* che sarà costretto a subire il regime della *fortuna* e dell'*errore*, prima di quello della *Politica* illuminata e beneficante; che per quella gran legge, che nulla si fa nè si può fare dagli uomini tutto ad un tratto, per un corso di tempo ora non commensurabile il regime della *natura* e dell'*arte*, l'influenza della *fortuna* e della *Politica* dovranno operare insieme confuse, e produrre i fenomeni morali e politici fino a che le viste e le direzioni *casuali* perdendo a grado a grado il loro dominio, ed a pari passo aumentandosi quello delle direzioni *ragionate* ed estese, vengano finalmente le une dalle altre a separarsi così, che l'impero loro sia ridotto rispettivamente ai *massimi* e ai *minimi* termini, nei quali da una parte la *necessità nociva* e l'*accidente* si veggano ristretti a quel minimo punto a cui le forze umane possono angustiarli; e dall'altra la *necessità utile* e le *provvidenze ragionate* si veggano ampliate a quel massimo segno, al quale a queste stesse umane forze è concesso di arrivare.

Ma prima che si giunga a questo punto, l'ignoranza e i lumi, la cupidigia e la virtù, le troppo dispari forze e gli equilibrati poteri, i quali ora per accidente ed ora temporalmente appariranno nel caos del mondo morale, dovranno necessariamente produrre sì nell'interno che nell'esterno delle società tutte quelle immense e variate vicissitudini di *beni* e di *mali*, i quali nell'ordine necessario della unificante natura sono frutti naturali della verità preconosciuta e degli errori ricevuti, degl'interessi illuminati e delle cieche cupidigie, delle forze equilibrate e degli sfrenati poteri. Mercè l'azione inevitabile (§ 278 e 279) di queste produzioni gli uomini di loro natura perfettibili, ma sempre spinti al maggiore *utile* loro, subiranno, è vero, un penoso e alternativo tirocinio; ma sì i beni

che i mali gli spingeranno perpetuamente, e li faranno or più or meno procedere oltre verso quello stato di *equilibrio vitale*, che è l'ultimo termine al quale la natura guida imperiosamente le cose nell'ordine sì fisico che morale. Molti corpi ondeggiano sulla superficie d'una corrente: sebbene, trabalzati qua e là dalle onde, tutti non sieno condotti al mare, pure in un dato numero vi giungono. Allora alcune delle nazioni che sopravanzarono le altre per quella stessa cupidigia che estende le sue forze sopra le cose e gli uomini, o per una necessità esterna ed inevitabile derivante dal corso delle cose o dagli accidenti fisici, serviranno o di eccitamento o di *maestre* alle più deboli ed ignoranti, o di vindici dell'ordine equilibrante della natura, la quale non permette che gli uomini e le società sieno costantemente ignoranti, desidiose e disordinate. Allora al regime originario e nativo della natura si aggiungerà quello degli uomini che offendono e resistono, che dominano e ubbidiscono, per promovere la grande opera dell'ordine equilibrante e successivo della natura.

Così la *natura* è fatta madre dell'*arte;* e l'arte diviene *parte* del magistero di *fatto* della natura. A proporzione poi che l'arte nasce e si perfeziona, ella reagisce sulla natura, e la seconda nel suo invincibile e *diretto* andamento per condurre a fine l'opera di lei. Gli uccelli fabbricano i loro nidi, i castori le loro case, i bruchi il loro bozzolo; e con questa naturale industria vanno al fine a cui la natura li chiama. Gli uomini costituiscono le civili società, immutano la superficie dei continenti, e procedono anch'essi al fine del grande ordine dell'universo.

Ma al genere umano importa in tutti i momenti della sua esistenza di *evitare* i mali, e di *conseguire* il bene. Se dunque pei lunghi e tortuosi giri della fortuna ciò non può conseguire, e meno il può colla pervicacia e colla crudele ingordigia d'una falsa Politica; se ogni ritardo è un nocumento alla felicità, non tanto pel bene che non si ottiene, quanto pei mali positivi che si soffrono almeno da coloro che più presto si resero soverchiamente superiori a noi: egli è dunque manifesto che il sistema teoretico dell'*ordine sociale*, o, per parlare in generale, il sistema utile della *necessità* debb'essere adempito nella maniera più *breve* ed *efficace* possibile. La perfezione d'un metodo di *cognizioni* consiste nel ritrovare la verità nella maniera la più breve e la più sicura possibile. La perfezione d'un metodo di *condotta* sì pubblica che privata, connessa, subordinata ed atteggiata dalle cognizioni del *vero* (§ 280 al 286), consisterà appunto in questa *brevità* ed *efficacia*. La *brevità* è necessaria per evitare tutti i mali di un ritardo dannoso; l'*efficacia* è

necessaria, perchè si tratta di *movere* la *forza operativa* di esseri *attivi*. Come prima di ragionare con metodi *artificiali* l'uomo ragiona con quello che si chiama *logica naturale;* così prima di operare con una perfetta *moralità*, e con formali precetti politici, le nazioni si conducono col senso confuso di *utilità* determinato dalle circostanze avventizie. I fenomeni che ne nascono, ossia le pubbliche transazioni, sono un risultato derivante in ragione composta dalla *costituzione* fisico-morale degli uomini, ossia dallo stato delle cognizioni e delle passioni, e dagli stimoli originati dall'andamento necessario della fortuna. Ma siccome la ragione naturale, diretta dal buon metodo, si appella *ragione naturale perfezionata;* così l'*ordine morale di fatto*, retto dalla illuminata *Politica*, si dovrà dire *ordine naturale e morale di fatto perfezionato*. Questo non è sostanzialmente diverso da quello della natura; ma egli è lo *stesso* ordine elevato colla forza e colla precognizione umana ad ottenere, nella maniera la più *breve* e la più *efficace* possibile, l'intento della *sicurezza* e del benessere al quale la natura tende per sè medesima.

Eccoci pertanto a perfetto contatto della formola espressa; ed eccola raccomandata per ogni aspetto al sistema intero dei doveri, dei diritti, delle virtù, e ad un tempo stesso sottomessa al principio unico della *necessità naturale* del grande ordine dell'universo.

Essa viene riferita alla forza del *Governo;* ma questa forza medesima essendo in sostanza il potere di più uomini riuniti, sarà al cospetto dell'*ordine naturale* un *atto* di molti esseri *dipendenti* dall'impero della natura non solo in quanto al dovere di osservare la giustizia, ma eziandio per la *potenza di fatto* a procacciare l'utilità nelle diverse età, luoghi e contingenze. Come *prima* d'ogni artificiale direzione il regime della natura *sola* fa tutto; così *dopo* che l'arte ha consumato tutti i suoi sforzi, la natura palesemente tiene la bilancia degli Stati. Se la forza segreta e imperiosa dell'ordine naturale, prima dell'arte, in un determinato punto del globo diede le prime spinte al mondo morale; essa pure, dopo che l'arte *esaurì* tutti i suoi congegni e la sua potenza, ne regge le opere, ed attribuisce la *preferenza* ad una più che ad altra nazione. Nella prima epoca essa è una scintilla di fuoco ch'entra in un caos informe ed inerte, per incominciare il movimento; nell'ultima, essa è un Sole che regge un sistema armonico con ordine, silenzio e felicità. Io non dico tutto: essa è veramente la sola che nel *frattempo* della lunga lotta fra l'ignoranza e la scienza, fra l'intemperanza e la virtù, fra il mal inteso interesse e la più illuminata provvidenza, lotta cagionata dal regime unificato ed equilibrante di lei, urta, reagisce, e conduce il mondo morale per av-

viarlo sull' unica corrente dell' eterno inviolabile giusto, conforme al *regime equilibrante* che regna in tutto il suo sistema. La felicità delle nazioni dipende dal saper *conoscere* le vie di questo regime. E siccome egli è impossibile all' uomo il conoscerle tutte ad un tratto, e per forme generali; così quel popolo è più *felice* e potente di un altro, che *più presto* giunge a scoprirle, e ad uniformarsi alla loro sanzione.

Quando parlo della brevità maggiore del politico magistero, io non intendo che affrettar si debba *di salto* l'incivilimento. L' *immaturità* e la *caducità* sono due inconvenienti egualmente respinti dalla natura e dalla ragione. L' OPPORTUNITÀ è la legge suprema invocata da amendue.

§ 370. *Riflessioni. — Prima osservazione sul titolo di ragione naturale della costituzione e dell' ordine morale delle civili società. — Confutazione di Montesquieu.*

Ripieghiamo ora l'attenzione sul prospetto delle cose nel precedente paragrafo discorse, e riconduciamo il ragionamento alle ricerche proposte al principio di questo Articolo (§ 362). Il primo e più importante oggetto che ci si presenta è l'*organizzazione* delle basi della *civile* società. Questa in certa guisa è una specola che ci *orizzonta* in tutto il prospetto delle cose trattate fino a qui. Noi non abbiamo avuto bisogno, per iscoprire e legittimare l' origine e la struttura delle *civili* società, nè di *rinunzie* ad alcun diritto d' un preteso *stato* di natura, nè di contratti, nè di depositi, nè di verun altro atto di positiva instituzione umana; ma dai puri rapporti reali e naturali delle cose, necessarii per l' esecuzione dell'*ordine morale*, abbiamo tratti i titoli e le condizioni di ragione di queste civili società. Qui prego il mio lettore a rileggere quello che fu premesso di sopra (§ 208. 213 al 218).

Se la cosa non istesse così, niuno trovar potrebbe il mezzo legittimo, onde convertire l'*esistenza* e l'*ordine* sociale (da cui dipendono tanti doveri e diritti) in un vero e rigoroso Jus *naturale* e *necessario*, come sono veramente. Non esistendo in natura che uomini singolari, non si può incontrar vero dovere rigoroso e *necessario*, se per fatto indeclinabile di *natura* non diviene mezzo *indispensabile* del benessere naturale di ognuno (§ 146. 150. 216). A fine pertanto che l'ordine sociale riesca un dovere ed un ordine *necessario morale* di natura, egli è d'uopo che, in forza del sistema superiore delle cose, sia fatto *mezzo necessario* per conseguire il fine del dovere e dell' obbligazione naturale. Ma, dietro i fatti i più chiari ed i più autentici, risulta che lo stato e l'ordine sociale descritto appunto è tale: dunque egli è ridotto a rigoroso e *necessario*

dovere e diritto naturale. Ma una condizione indispensabile ed essenziale dello stato sociale si è l'ordine della *giustizia comune*, come si è poco fa veduto, e largamente trattato in addietro (§ 235 al 239. 241 al 246. 256 al 269). Dunque la medesima *forza obbligatoria* della *giustizia assoluta*, la medesima teoria di *utilità personale* della giustizia *assoluta* vengono, mercè di questa connessione, trasfuse nella *giustizia comune;* ed anzi la comune giustizia viene per quest'aspetto così *convertita* nell'assoluta, ed identificata con lei, che trasfonde a tutto il sistema dei naturali doveri e diritti *sociali* lo stesso carattere di *necessità*, lo stesso grado di *valore*, la stessa forza obbligante di *utilità*, che è propria all'ordine il più astratto della felice conservazione dell'uomo (§ 216 al 218), senza che l'uomo sotto l'impero dei civili Governi debba mai *servire* all'altr'uomo, ma unicamente alla *necessità* della natura ed al proprio utile, come fu altre volte osservato (§ 256 al 269).

Mercè di questo nodo fabbricato dalla mano stessa della *necessità naturale*, unico principio direttivo da noi assunto, resta legittimato e insieme determinato l'ordine dell'*amministrazione* degli Stati. I poteri della costituzione degl'Imperi civili vengono organizzati e diretti dalle condizioni essenziali dell'ordine sociale, e dai rapporti naturali e inevitabili delle cose in modo, che tutto vien retto, accentrato e armonizzato da un *solo* e *generale* principio, in forza del quale, lungi che l'*uguaglianza* e la *libertà* di verun uomo rimangano violate giammai, all'opposto vengono da per tutto estese, avvalorate e confermate, senza incontrare veruna eccezione o limitazione.

Dire con Montesquieu, e con la folla di tanti altri scrittori, che gli uomini hanno rinunziato alla naturale indipendenza per vivere sotto leggi politiche (§ 338); ordire la favola di questa pretesa rinunzia, e studiarne poi il testo come se contenesse i titoli unici e primitivi della naturale libertà del genere umano; egli è lo stesso che dire che un bambino rinunzia alla naturale indipendenza, per vivere sotto il regime d'una madre o d'una nutrice che lo alimenti e lo ajuti a camminare, e di genitori che colle loro cure procurino di sviluppare in lui un temperamento robusto, uno spirito illuminato, ed un cuore virtuoso. Non v'ha alcuna femmina volgare, la quale non gridasse qui: Che razza di rinunzia è questa mai? Dunque la debolezza e l'ignoranza diverranno oggetto di rinunzia? Dunque una *sventura*, la quale negli orfani e negli esposti reclama la compassione d'ogni uomo, si considererà un *diritto*, un *bene*, una *proprietà*, di cui l'infanzia si spogli? I filosofi che si vantano di dettar dogmi per reggere le nazioni cadono in codeste stravaganze?

Io poi soggiungo, che per principio fondamentale di ragione questa maniera di riguardare il *titolo* (§ 185) originario delle *civili* società da una parte involge un supposto di *fatto* che è *falso;* e dall'altra parte, se questo supposto che racchiude si dovesse concedere come vero, si priverebbero le civili società d'ogni *titolo fondamentale* inducente doveri e diritti di *Jus necessario*, per autorizzare invece o la licenza e l'anarchia, o la schiavitù e la tirannia.

Dico in primo luogo, che racchiude un *supposto* di *fatto* che è *falso.* Questo supposto si è l'*indipendenza naturale*, a cui si asserisce gli uomini rinunziare. La somma delle cose riducesi a scoprire: se, dato un fine a cui l'uomo per sua natura tende, dato un ordine di coesistenza nel sistema dell'universo, e data la costituzione e le originarie disposizioni del genere umano, sia dalla natura stessa delle cose fissato un *ordine necessario* della conservazione e del *benessere* di lui, o no (§ 78 al 100. 131 al 134. 142 al 145).

Se un tal ordine è fissato, senza del quale il genere umano non possa felicemente e perpetuamente conservarsi e riprodursi, in tal caso la naturale *indipendenza* di lui, riferita al *proprio bene* (poichè d'una indipendenza rovinosa e micidiale non conviene far parola), *in che* consisterà? Ognuno risponde, che questa *naturale* ed *utile* indipendenza consisterà nell'*esenzione* da tutti quei vincoli ed ostacoli, dai quali l'opera della necessaria conservazione e del benessere naturale dell'uman genere potrebbe rimanere offesa o impedita. Ma se tutti i fatti dimostrano che, abbandonati gli uomini in uno stato di selvaggia solitudine, soggiacciono a tutti codesti vincoli ed ostacoli; e per lo contrario col mezzo delle civili società ben costituite li rimovono; ed anzi le circostanze *necessarie* di questa terra rendono *indispensabili* tali società per rimoverli, e per aver ajuti onde effettuare la *libertà* dell'ordine: dunque ne risulta essere positivamente *falso* che originariamente esista una reale *indipendenza* valutabile in diritto, che possa essere o no rinunziata; e per lo contrario, che la vera naturale *indipendenza*, conforme ai rapporti della stabile e progressiva conservazione del genere umano, non si può trovare e mantenere che nelle civili società, modellate colle condizioni sopra stabilite dell'ordine necessario della natura. Se a me è *necessario* un *ajuto* per salire ad un dato luogo, non si dirà mai ch'io perda la mia libertà di camminare prevalendomi di quell'ajuto; ma per lo contrario dirassi, che per salire colà col mezzo di quell'ajuto io acquisto libertà e la estendo; e tanto più valida ed estesa l'acquisterò, quanto più valido e pieno sarà l'ajuto di cui potrò prevalermi. Lungi pertanto che nell'or-

dine morale dello stato sociale l'uomo rinunzii alla naturale indipendenza, egli anzi l'acquista; e tanto più egli l'acquista, quanto è più perfetta la società. Regola generale = Il vero aspetto, sotto del quale riguardar si deve la civile società costituita secondo le descritte condizioni, egli è quello di *ajuto necessario* per il genere umano ad eseguire le leggi indispensabili della *giustizia naturale*, che sono pur quelle della naturale felicità di lui. L'*uguaglianza* e la *libertà* sono così *essenziali* al diritto naturale, come gli attributi che ne costituiscono la definizione, dei quali attributi esse non sono che una espressione equivalente. =

O convien dunque negare la *necessità* della società per la *moralità* e la sicurezza degli uomini, il che ripugna a tutti i fatti noti e a tutte le dimostrazioni di ragione; oppure è forza concedere che in materia di diritti l'*indipendenza* figurata da Montesquieu e da tanti altri è una chimera, anzi una *falsità* che conduce all'assurdo.

Si pretenderebbe per avventura di negare la *necessità* originaria dello stato sociale, nel senso più volte spiegato? In tal caso si negherebbe formalmente, che lo stato di società racchiuda il carattere e il *titolo* fondamentale di naturale dovere e di obbligazione *morale* sì teoretica che pratica (§ 87. 88. 141. 146. 150); e però, figurati gli uomini a guisa o di bestie o di altrettante divinità bastanti a sè stessi, ne risulterebbe la dissoluzione d'ogni ordine di Jus *necessario* valevole a sottomettere legittimamente, o fino ad un dato punto e non più, la loro libertà ad un'opera comune, ed a rispettare tutti quei vincoli e subire quei sacrifizii che lo stato sociale esige (§ 252 al 256. 259 al 268). Ond'ecco o la licenza e l'anarchia, o la schiavitù e la tirannia. Le prime si verificano, se facciamo valere in favore della moltitudine la mancanza d'ogni *vincolo necessario* fra le società e il benessere d'ognuno; e però leviamo di mezzo il fondamento di ogni *dovere*. Le seconde sono inevitabili, se prescindiamo dalla *misura* di ubbidienza indotta dal *fine doveroso* e naturale per cui rendesi necessaria la civile società, e vi sostituiamo una mal pensata soggezione illimitata, forse in *fatto* talvolta dichiarata; o una pretesa conquista e proprietà delle cose e degli uomini attribuita a chi comanda, per cui taluni non arrossirono di porre il *feudalismo* fra i diritti naturali, e di figurare *Imperii patrimoniali*, e per proprietà privata ereditarii, i quali non possono nemmeno esistere in buon Diritto naturale nei particolari patrimonii. E questo era il secondo degli assunti che testè mi proposi di provare.

Se Montesquieu e tanti altri pubblicisti, invece di confondere il Jus *nativo* ed *originario* col Jus *naturale* propriamente tale; se invece di

torcerne e mutilarne il concetto, limitandolo ad un uomo in istato d'insociale solitudine (1), lo avessero figurato sotto il suo vero aspetto, qual è quello di un complesso di leggi o di risultati diretti a provvedere alla sorte o al fine naturale dell' uman genere, *in quanto* vengono determinati dai rapporti *reali* e *necessarii* della natura; se, dietro questa ovvia ed universale idea, che contempla l'uomo in tutti i secoli e in tutte le epoche della vita civile, per coglierne i rapporti necessarii indotti dall'ordine reale e naturale delle cose, avessero avvertito che il principio della *necessità* dell' *ordine naturale* riesce *unica fonte e norma* unica delle leggi di ragione di qualunque ordine; non sarebbero forse caduti in questi ed in tanti altri errori ed omissioni sterminate. Ma Montesquieu mancava, come vedesi, di questa nozione; e però mancava della prima e massima guida per trovare il vero, il giusto e l' utile morale e politico: anzi non possedeva nemmeno la vera definizione della *legge in generale*, come scorgesi da quella ch' egli adduce, in cui confonde la *causa* coll' *effetto*, e la *natura* della cosa colle *fonti* originarie da cui deriva (2).

Dopo queste considerazioni io prego il mio lettore a richiamare l'esordio di questo Articolo (§ 362), e ad osservare se abbiamo bastante-

---

(1) « Avant toutes ces lois, sont celles *de* » *la nature;* ainsi nommées, parce qu'elles » derivent uniquement de la constitution de » notre être. Pour les connoître bien, il faut » considérer un homme *avant l'établissement* » *des sociétés. Les lois de la nature* seront » *celles* qu'il recevroit dans un *état pareil.* » *Esprit des Lois,* Liv. I. Chap. II.

(2) « Les lois, dans la signification la plus » étendue, sont les *rapports* nécessaires qui » dérivent de la nature des choses. » *Esprit des Lois,* Liv. I. Chap. I.

La *struttura* della calamita e quella del ferro dipendono dalla natura, dalla quantità e dall'ordine con cui gli elementi loro si trovano esistere nell' una e nell' altro. Codesta struttura rispettiva stabilisce fra la calamita ed il ferro un rapporto, in *virtù* ossia in *conseguenza* del quale nasce il fenomeno o l' effetto dell' *attrazione*. L' attrazione è una legge di natura. Ma questa legge è un *effetto.* Quest' effetto non è il rapporto, ma ciò che *risulta* da questo rapporto. Pare dunque che Montesquieu sarebbe stato più esatto, se avesse qualificato le *leggi* in generale = i *risultati* ossia le *conseguenze* dei rapporti che sono fra gli esseri. = Io ho creduto di dover qualificare in questa maniera la *legge* nel senso il più ampio possibile (§ 85-86). Oltracciò mi è parso necessario d'indicare in che consistano i *rapporti* attivi, d'onde risultano le leggi (§ 162). La *definizione* per altro della *legge* parmi la seguente = Quell' azione fra due o più potenze, in virtù della quale l'una deve ubbidire all' altra. =

Il celebre Carlo Bonnet, cui ho seguito in questa osservazione su Montesquieu, aggiunge che in un libro, come quello dello *Spirito delle leggi*, il quale da cima a fondo non è che una *teoria di rapporti*, era bisogno di definire cosa è *rapporto.* Veggasi *Essai analytique sur les facultés de l'âme,* Chap. XXVII.

Io colgo quest' occasione per rendere un omaggio di sincera stima e gratitudine alla memoria di Bonnet, il di cui libro ora citato fu nella mia adolescenza quello che più d'ogni altro contribuì a formare la mia ragione, ed ha servito di una vera ginnastica al mio intendimento.

mente soddisfatto alle ricerche relative alla fondazione e alle facoltà dei civili Governi, ed a quella che riguarda l'unificazione di valore della *giustizia comune* colla *giustizia universale*. In forza del principio essenziale al naturale Diritto, cioè del principio della *necessità* nemmeno in origine imputabile all'arbitrio umano, unica fonte legittimante le disposizioni dell'ordine naturale, e delle leggi politiche che ne derivano, parmi d'aver determinato e convalidato quanto basta le cagioni di *ordine* generatrici delle civili società, le condizioni ad esse necessarie per soddisfare al fine loro naturale, e le basi che devono inevitabilmente servire di norma all'amministrazione pubblica degli Stati. Tocca alla scienza del Diritto pubblico lo sviluppare queste basi, lo studiare tutta la serie dei *mezzi* richiesti ad effettuare, e il tessere tutta la teoria dell'*ordine sociale e governativo.*

La *giustizia comune* poi, e le *obbligazioni logiche* di lei acquistarono tutto l'*interesse* della *giustizia assoluta*, e tutta la forza attivamente obbligante l'agente morale umano. Allora la società civile comparve, dalla forza e dal magistero della *necessità* imperiosa della natura vestita del carattere eterno di *ajuto necessario* per ottenere la massima utilità personale dell'uomo.

Segnata in questa maniera la connessione indissolubile fra le civili società ed il generale sistema dell' *ordine morale*, e soddisfatto almen per cenno alle ricerche instituite (§ 362), passiamo a volgere l'attenzione alla formola sopra recata (§ 366). Da quello che fu detto ci accorgiamo risultare fra lei e tutto il sistema di *ordine morale e necessario* una tale connessione ed unità, che l'arte politica rivolta ad eseguire l'ordine sociale non forma che l'espressione della *morale obbligazione pratica* (§ 146 al 153) sotto termini più speciali. L'impresa che nella formola suddetta abbiamo divisata si è *elevare* i poteri delle nazioni della terra alla maggiore sicurezza e felicità sì nell'interno che nell'esterno; e questa è appunto l'opera a cui la forza dell'ordine naturale sì per *fatto* che per *ragione* deve tendere, e per cui la formazione delle civili società fu dimostrato essere il mezzo necessario. L'*operatore* che secondo la detta formola deve promovere quest'impresa è il Governo, e lo *stromento* sono le *forze unite* della società. Or bene: l'*esistenza* e i *doveri* di quest'operatore, la *creazione* e la *direzione* di siffatte forze scorgonsi ora, da quello che fu detto, essere *create*, *legittimate* e rese *necessarie* dai rapporti inevitabili di *fatto*, e da tutto lo spirito dell'*ordine morale* di natura; nè avere o poter avere altro *intento*, che quello della mentovata formola.

§ 371. *Seconda osservazione sul titolo di diritto, sull' indole e sulla misura dell' incivilimento delle società. Ricerche relative.*

Al principio di quest' Articolo (§ 362) abbiamo accennata la necessità di ridurre a Diritto *pubblico* naturale e *necessario* il principio e i progressi dell'*incivilimento*. Questo è in sostanza ciò che abbiamo espresso nella recata formola (§ 366) colle parole = elevare mediante l'azione di tutte le forze sociali, e salva la legge della continuità, nella maniera la più breve e la più efficace possibile, i poteri di un popolo a quello stato in cui ottenga la maggiore sicurezza e felicità. =

Più cose racchiude questa parte della prodotta formola. Ora esaminiamo quel tanto che riguarda i titoli *originarii* che rendono necessario l' intento espresso in quella. Dalla definizione dell'*obbligazione morale-pratica* e dall'analisi dei termini di essa (§ 146 al 154) consta essere indispensabile all'uomo sì la piena *precognizione* dell'ordine teoretico della massima utilità stabilito dalla natura a pro del genere umano, che la *libertà* dei poteri esecutivi di lui, ond' effettuare l'ordine della sicurezza e felicità. La *necessità* di queste due condizioni risulta essenzialmente dalla *natura* stessa dell' agente morale umano, il quale non può liberamente e costantemente effettuare un sistema unico di condotta senza la precognizione del vero, la esenzione da ogni ostacolo, e gli ajuti convenienti onde supplire alla limitazione delle sue forze (ivi). Ma la precognizione del vero e la libertà plenaria, di cui parliamo, non si possono verificare in un essere nato *ignorante* e debole, che mediante lo *sviluppamento successivo* delle facoltà fisico-morali di lui. Questo suppone una *facoltà* capace di un tale sviluppamento, appellata *perfettibilità* (§ 73-74. 148. 166), e suppone eziandio l'esistenza di cagioni che pongano in un variato esercizio la detta facoltà.

Dal concorso pertanto di tutti i rapporti naturali insieme uniti risulta che la conservazione *caratteristica* e propria del genere umano si è una conservazione eseguita col *perfezionamento* (§ 295), e però coll'azione delle cagioni eccitanti e promotrici del perfezionamento. Ma dall' altra parte risulta pur anche, che la felice conservazione umana eseguita col perfezionamento non si può effettuare che *in società*, e per mezzo delle *civili società* (§ 167. 290. 369) atteggiate giusta l'ordine già descritto (§ 369). Dunque per necessaria conseguenza le cagioni eccitanti e promotrici del perfezionamento sono naturalmente annesse al *vivere civile;* il che indica, che dal vivere civile dipende unicamente la conservazione felice propria dell'uomo. *Incivilire una nazione* significa

ridurre una nazione al vivere civile. Il vivere civile poi consiste in un tale stato e genere di vita, col quale si effettuino in un dato popolo le leggi di quella socialità, le quali dalle circostanze naturali, in cui è collocato, sono rendute *necessarie* al benessere di lui.

L'incivilire adunque di un popolo consisterà in generale nell'avviamento a questo genere di vita coll'azione delle circostanze sociali, e però nell'essere spinto ed avvezzato mediante l'azione incessante dello stato sociale ad un tal genere di vita, col quale si effettui quel tal modo di esistere comune, e quel tal ordine di azioni fisico-morali, le quali tanto dai rapporti *generali* e naturali dell'umanità, quanto dalle circostanze imperiose di quel dato popolo, sono in ogni tempo rendute *necessarie* alla più felice comune conservazione di lui.

Sonovi certe cose, nelle quali le nazioni incivilite debbono convenire fra loro; e queste consistono nell'osservanza dei dettami della *comune giustizia* specialmente *negativa* (§ 228. 235. 242. 263). Ogni popolo, presso del quale i rapporti del giusto comune sono d'ordinario violati, fosse pur giunto al raffinamento maggiore in qualunque altro genere, non sarebbe mai un popolo incivilito, ma bensì barbaro o corrotto: il che, come vedesi, si oppone sempre al vero incivilimento. L'esercizio dell'autorità pubblica nel *tutelare* l'osservanza scambievole della giustizia e della libertà sì nell'interno che nell'esterno delle civili società, forma dunque *parte* della formola dell'incivilimento. Dico che forma *parte.* Elevare la libertà ossia i poteri di una nazione, esprime molto di più che semplicemente *proteggere* o *difendere* la libertà comune. Il proteggere e il difendere solamente la libertà potrebbe convenire anche ad un *aggregato* di esseri morali ed uguali, che non fossero dominati dalle leggi del graduale e successivo perfezionamento. Ma il perfezionamento preso per sè induce la necessità di *spingere* oltre una nazione. Questa necessità è determinata in parte da certe circostanze, nelle quali non è punto necessario che le nazioni si *rassomiglino* per essere *incivilite.* Di queste circostanze è d'uopo ragionare dietro i rapporti naturali e necessarii nei quali *ogni popolo* trovasi collocato.

I pregiudizii popolari, i quali talvolta guadagnano i filosofi senza che se n'avveggano, mi obbligano ad entrar qui in un qualche schiarimento. Egli è tanto più necessario, quanto più è importante il soggetto che qui si presenta. Egli può dirsi il punto completo ed ultimo che deve servire di norma a tutto il magistero della Politica degli Stati.

Ecco pertanto la quistione che si deve discutere. =La vera arte politica diretta dall'ordine in materia d'incivilimento, ossia circa il modo

più o meno raffinato di vita dei diversi popoli (ritenuta per altro da per tutto la giustizia), si deve essa prefiggere un *modello unico* di perfezione, oppur deve in più maniere *cangiare*, *estendere* e *graduare* le sue operazioni? = La presente quistione si risolve in un'altra, ed è. = Se esistano, o esister debbano o possano, *circostanze* reali ed inevitabili, diverse presso i diversi popoli, valevoli a far cangiare il magistero della pubblica *sicurezza* e *felicità*. =

Fino a che noi consideriamo l'incivilimento come parte dell'*ordine morale astratto*, ossia come lo sviluppamento della ragionevolezza e della libertà necessaria all'esecuzione dell'ordine universale, non prendiamo in considerazione se non che un soggetto *semplice* ed *uniforme* per tutte le nazioni. La vista generale, con cui si presenta questo soggetto, è troppo compatta per lasciarci travedere se l'incivilimento presso le nazioni tutte possa essere *uniforme*, o no. Rimane dunque a vedere se le *circostanze di fatto* reali delle cose possano permettere questa *uniformità*, oppure se esigano la *diversità*. Questa diversità può cadere sopra tre punti principali; cioè: 1.° sul *tenore* del magistero, se debba essere variato od uniforme fra le nazioni; 2.° sulla *estensione*, fino a qual segno possa l'incivilimento essere promosso; 3.° sul *progresso*, se debba essere assoggettato dalla Politica alle leggi della *continuità*, oppure possa essere affrettato o ritardato a piacere. — Per ora io non farò che sfiorare qualche idea relativa a questi quesiti, onde servire unicamente di spiegazione alla formola sopra recata (§ 366). L'indole di questo Trattato fondamentale non mi permette di fare di più. Io non so se bene io vegga; ma parmi che intorno a quest'oggetto fino al dì d'oggi non siensi adottati che due partiti estremi, senza che esista alcuna teoria certa e luminosa.

Alcuni scrittori speculativi di Politica si dichiarano assolutamente per il regime spartano; altri molti si dichiarano assolutamente per il regime corintio. Gli uni non vogliono lasciare ad un popolo che quel poco di cui gli uomini abbisognano in conseguenza delle naturali e personali loro indigenze; gli altri li vogliono spingere anche con mezzi artificiali ad ogni maniera di raffinamento. Gli uni vogliono rigidamente conservare le prime forme d'una costituzione civile un tempo avuta, e far di tratto in tratto arretrare una nazione, richiamandola a' suoi primordii; gli altri la vogliono spinta con innovazioni incessanti ad un punto estremo. Ma la verità risiede forse negli estremi? In codesti estremi partiti sarebbevi forse un abuso di quelle *astrazioni* e di quelle *vedute generali*, che, applicate per salto alle cose pratiche, somministrano risultati sempre inopportuni? (§ 280. 286. 355)

Se il genere umano potesse vivere *contento* e *sicuro* collo stare perpetuamente attaccato ad uno scoglio come un'ostrica, senza avere altra briga che quella di aprire e di chiudere un guscio, lungi che *come politico* io proponessi di elevare i poteri di lui a fine d'introdurre un tenore di vita fattizio e raffinato, io mi guarderei perfino di parlare del modo per cui ciò riuscisse per avventura possibile. Se io ho ragionato del *perfezionamento*, io ne ho ragionato come di un mezzo *necessario* alla naturale ed ordinata conservazione dell'uman genere. Nel rimanente poi nè per *titolo* di pubblico Diritto, il quale comanda ai Governi di non sottomettere la libertà umana a verun sagrificio che non sia *necessario* al conseguimento della conservazione ordinata e naturale degli uomini, unico scopo delle civili società (§ 242. 263. 353. 357. 369), nè in vista del principio della vera *utilità*, che forma lo spirito di qualsiasi *ordine morale* inducente obbligazione (§ 150. 193. 194. 209. 253 al 264), io non potrei nell'ipotesi figurata, in cui l'uomo viene pareggiato all'ostrica, essere autorizzato ad usare altrimenti di quello che ho detto.

Ma se dall'altra parte, contemplando in generale il sistema e la spinta delle inevitabili circostanze, m'avvenga di scoprire che il genere umano esser non possa *contento* e *sicuro* se non che *elevando* i proprii poteri fino al punto in cui si trovi esaurire tutti i mezzi e tutte le forze sue; in tal caso, per lo stesso principio di *ragione necessaria*, io stabilirò il *perfezionamento estremo* come dogma di diritto necessario, e come dover naturale e indispensabile della Politica. Così scorgesi che il nodo della controversia riducesi ad un articolo di *fatto*, per isciogliere il quale si richiede un esame di *fatto* eseguito con tutte le cautele prescritte ai problemi complessi e pratici (§ 48. 355).

Qui abbiamo prese in considerazione due ipotesi estreme e semplici. Ma può essere che *in realtà* niuna nazione sia situata precisamente come un'altra, e non richiegga nè l'uno nè l'altro estremo; ma che per maniere diverse sia atteggiata così, che all'uno o all'altro degli estremi più o meno accostar si debba in guisa, che rendasi *necessaria* una diversità di forma e di grado del perfezionamento, a fine di ottenere *sicurezza* e *benessere*. Allora la formola della Politica perfezionante, enunciata in una generalissima semplicità, ridurrebbesi a significare che l'elevazione dei poteri delle nazioni può essere varia, e debb'essere spinta fino al punto in cui i mezzi e il magistero di un popolo si trovino all'*equilibrio* della necessità, ossia si trovino essere così *capaci* a provvedere alle esigenze dell'ordine necessario delle cose, che nulla si lasci dietro di quello che fa d'uopo nelle date circostanze, onde *assicurare* e

rendere completa la conservazione felice d'una nazione. In questo senso l'*esaurire i mezzi* riceverebbe un significato relativo e non assoluto, perchè sempre debb'essere riferito alle *varie* posizioni *necessarie* dei varii popoli.

Il buon metodo esige di entrare in questa considerazione. Sopra abbiamo esaminato l'ordine delle società sotto di un aspetto *semplice*, cioè in relazione allo scopo generale della socialità (§ 369). Dopo è indispensabile di contemplare questo stesso ordine ne' suoi rapporti alle diverse *posizioni necessarie*, inducenti diversi modi e diverse misure nello stato medesimo della socialità, in quanto tali posizioni possono più o meno interessare la sicurezza e il benessere degli uomini uniti (§ 246).

§ 372. *Continuazione. Osservazioni per rispondere alle ricerche antecedenti. Ordine teoretico dell' incivilimento.*

La natura (dicesi) si contenta di poco; e però sembra che, dietro questo *fatto* generale, lo scopo del perfezionamento veramente necessario, e il solo autorizzato dalla libertà di ragione, non imponga un magistero variabile e di diversa misura.

Io concedo tutto questo, se riguardiamo ogni uomo preso *singolarmente*, nè affolliamo molti uomini sopra un dato suolo, nè pel corso indefinito dei secoli li facciamo convivere, moltiplicarsi e svilupparsi. Ma possiamo forse dir più lo stesso se parliamo di una società d'uomini collocati nell'*ordine di fatto* indotto dalle naturali e reali combinazioni *inevitabili* di questa terra? Dico nell'ordine delle *inevitabili* combinazioni. Ciò è necessario per disciogliere il nodo della controversia, e porre la quistione nel suo vero aspetto di Diritto. Quest'aspetto altro non presenta propriamente, che l'*ordine teoretico naturale* dell'incivilimento delle società, il quale debb'essere determinato dal principio della *necessità* della natura tanto per la sua *origine*, quanto pe' suoi rapporti di *deduzione* (§ 81. 131. 240. 273). Lo *scopo* dell'*ordine dell' incivilimento* si è la sicurezza e il benessere delle civili società, e però forma parte dell'*ordine della conservazione.* E siccome fu osservato che le società si debbono considerare quali macchine di ajuto per la più felice conservazione d'ogni uomo particolare (§ 167 al 170. 290 al 293. 369), e il Governo altro non è che il pendolo moderatore di siffatte macchine (§ 369); così tanto le società quanto il Governo sono il soggetto, ossia l'agente morale, su cui cadono direttamente le direzioni dell'*ordine naturale teoretico* dell'incivilimento medesimo, il quale, ridotto ad *atto pratico*, pro-

duce propriamente la *moralità pratica e politica* del corpo sociale (§ 49 e 142). Se il perfezionamento dell'individuo è veramente una parte necessaria ed un modo di essere della conservazione dell'uomo (§ 115. 148. 295), il perfezionamento della società, che appellasi *incivilimento*, sarà dunque una parte necessaria e un modo di essere della conservazione delle nazioni.

Ma qualunque *ordine naturale-teoretico* è essenzialmente un risultato necessario dei rapporti reali e naturali delle cose (§ 81 all'85. 119. 131). Dunque *l'ordine teoretico e naturale* dell'incivilimento sarà pure un risultato necessario dei rapporti naturali e reali delle *società* combinati collo stato necessario delle cose e degli uomini, in quanto hanno in mira di produrre la maggior sicurezza e felicità comune. Si dovrà dunque ricavare quest'ordine dallo stato reale e naturale delle combinazioni *inevitabili* delle cose e degli uomini su questa terra, e converrà tratteggiarlo dietro i rapporti necessarii di questo stato, diretti al fine della comune sicurezza e felicità.

Perlochè in questo studio si dovranno mai sempre toglier di mezzo tutte le instituzioni politiche e tutte le usanze puramente *fattizie*, cioè non determinate dalla necessità naturale spesso ricordata, per non tener conto che delle relazioni puramente naturali delle cose e degli uomini.

Premesse queste generali osservazioni sulla natura dell'incivilimento, sul soggetto di lui, e sulla maniera di contemplarne l'ordine vero e necessario, io chieggo: Se noi possiamo più limitare le nostre considerazioni alla *misura* dei bisogni d'un *singolare* individuo riguardato in una maniera astratta, per farne norma generale delle società. Per rispondere a questa ricerca io propongo le seguenti: Si può egli fare a meno dello stato sociale? No (§ 167 al 170 e 369). Aggiungo, che cercare dell'*ordine morale e necessario* dell'incivilimento delle società senza supporre la loro esistenza e necessità, sarebbe una contraddizione in termini. Altra ricerca: Si può egli evitare che gl'individui componenti l'aggregato sociale sieno fra loro *dispari* d'ingegno, di forze, di accidenti, di fortuna? Nemmen questo. Si può forse prescindere di collocare una nazione su di un dato *punto* particolare del globo, sotto d'un *clima* determinato, in *contatto* o in *lontananza* di altre nazioni? È evidente che no. Si può inoltre fare a meno che le società non conducano un certo tenore di vita relativo alla *sussistenza*, cioè a quello di vivere dei frutti spontanei della terra, o della caccia e pesca, o del gregge e dell'agricoltura? Neppur questo si può evitare. Si può per avventura, salva l'*utilità* e la *giustizia comune*, dispensare certe nazioni, dopo un determinato tem-

po, dal rivolgersi alla vita *agricola* e *commerciale?* Anche questo è impossibile (§ 346 al 349). Posta la vita agricola, si può forse, senza violar l'ordine della *giustizia comune* e dell'*utile economia*, non accordare la *proprietà stabile* ad alcuni individui, e lasciare agli altri il mezzo dell'*industria*, e legare così scambievolmente gli uomini per un solo interesse? Nemmen questo si può fare (§ 338 al 344). Si può egli impedire che un determinato suolo, un certo clima, una più felice organizzazione, un determinato Governo non concorrano, almeno per accidente sotto il regime della fortuna, ad eccitare più particolarmente l'industria, lo sviluppamento della moralità di una nazione, e a rendere più forte la unione sociale a crear forze pubbliche maggiori e minaccianti altre nazioni vicine, nelle quali non si verifichino pari circostanze? È troppo chiaro che nemmen questo si può impedire. Premesse tutte queste domande, ponderatine i rapporti, e riportati allo scopo della sicurezza e felicità sociale; in qual modo potremo noi più assumere le indigenze native ed originarie di un *individuo* umano come norma per regolare le *maniere* e la *misura* dell'incivilimento delle società?

Ampia materia di discorso somministrerebbe l'esame di tutte queste circostanze, le quali, come ognun vede, sono tutte *naturali* ed *inevitabili*. Ad una in particolare mi contenterò qui di por mente, la quale per sè sola è capace di convincerci che la Politica non ha più la libertà o il dovere di prefiggersi come *unica norma* dell'incivilimento i bisogni dell'*uomo* individuo, tratti dalla considerazione della nativa ed originaria costituzione di lui, per piegare gli Stati a quel punto in cui le pure indigenze personali ed originarie sieno soddisfatte, senza cercare di più; ma che all'opposto è assolutamente obbligata, volendo ottenere la maggiore sicurezza e felicità di tutti, a consultare tutte le esigenze derivanti dai rapporti *complessi* ed *uniti* sì interni che esterni della società, determinati dai luoghi, dai tempi, in somma da tutte le relazioni necessarie sì fisiche che morali e politiche, *estrinseche* e distinte dalle indigenze native ed originarie dell'umano individuo.

Se, a cagion d'esempio, io avrò sott'occhio una società d'uomini collocata in un'isola rimotissima da tutti i continenti, posta sotto di un clima dolcissimo ed equabile, in cui cresca l'albero del pane, e che con un ristrettissimo numero di bisogni esiga anche pochissima fatica, e gli uomini si trovino sensibili, pacifici e buoni, ed abbisognino appena d'una forma liberissima di Governo, come le isole degli Otaiti e degli Amici, io non sarò mai così infatuato della teoria delle leggi europee da pensare che sia buona cosa introdurre colà un altr'ordine di vita civile, per in-

durre quei popoli ad una maniera di coesistere a loro non necessaria, ond'essere umani, sicuri, pacifici e contenti.

Ma se, per lo contrario, io trasporto questi stessi uomini su di un continente, il quale non offra nè un alimento così spontaneo, nè una temperatura di clima così dolce, nè una lontananza così assicurante per l'esterno: ma che all'opposto per la qualità del suo suolo esiga un laborioso e lungo lavoro; che per la conservazione dell'uomo e degli alimenti richiegga un ricovero atto a difendere i corpi umani ed i raccolti contro la varietà e crudeltà delle stagioni; che sia abitato da altre società indipendenti, strette or qua or là da maggiori o minori bisogni, esercitate nella guerra, avide di bottino, varie di temperamento, di cervello e di stimoli, per cui le une si sviluppino più presto delle altre, ed acquistino una preponderanza di forze minaccianti la mia società, talchè essa sia posta in pericolo ora di perdere la sua pace interna, ora di essere fatta schiava della conquista: se, stabilita l'agricoltura per necessità di fatto e di dovere, introducendosi la disuguaglianza de' patrimonii s'introduce pur anche quella dei poteri relativi; se dal paragone di quello che godono altre società naturalmente rendute forse più industriose della mia, si svegliano nei meglio agiati o più potenti di questa mia bisogni fattizii, per soddisfare i quali la mia non avendo acquistati ancora nè pari mezzi, nè pari industria, io prevegga questi potenti proclivi ad affamare il popolo, per trasportare all'estero un grano il quale serva a procacciare oggetti di puro lusso; se di più in più l'avvilimento, la schiavitù, la miseria e la debolezza dello Stato si manifestano inevitabili, lasciando il mio popolo senza arti, senza commercio, senza raffinamenti: cosa dovrò io fare? Mi dovrò io contentare di lasciar la mia società sotto l'impero del primitivo senso morale, come faceva in Otaiti? Dovrò io tuttavolta fare ogni sforzo per ridurre o ritenere la mia società nella povertà e nel rigore spartano?

Noi dobbiamo creare un Governo, una legislazione, un'educazione, un culto, ec.: per qual motivo? Per assicurare precipuamente i diritti del cittadino contro l'urto dell'ignoranza e dell'intemperanza dell'altro cittadino. Ma perchè ciò, se non perchè senza d'un tale rimedio non ci possiamo fidare della moralità e della moderazione dei singolari; e perchè anche tutte le classi della società, inoltrate ad un certo punto, non avrebbero nemmen campo d'istruirsi e d'investirsi delle vedute della moralità pubblica? (§ 169 al 172) E perchè dunque fra Stato e Stato, dove non àvvi alcun superiore che li diriga e trattenga, non dovremo noi prendere le cautele per istabilire un necessario *equilibrio* di potenza?

Se la *sicurezza* esterna esige necessariamente la creazione dei poteri artificiali dell'incivilimento, come primo e più giusto mezzo per salvare l'indipendenza e procurare la pace (come ampiamente vedrassi); e come dunque, per la medesima ragione per cui costituiamo il Governo, non accorderemo noi la coltivazione delle arti, del commercio, dei lumi e delle invenzioni utili al di là di quello che le indigenze naturali d'ogni uomo ricercano, come mezzi necessarii a proporzionare la *potenza tutrice* di una nazione contro i pericoli che potrebbe temere, ed a fine di sottrarre alle altre nazioni, che sono in contatto con lei, la tentazione di venire a sedurre e ad indebolire la nostra con una sorda e perpetua guerra di avarizia e di scandalo, tendente ad aumentare la loro forza a nostre spese, e a minacciare la nostra indipendenza?

Io non crederò mai che un *soverchio* ossia non necessario raffinamento economico, e specialmente se venga costituito come oggetto *precipuo* e quasi unico di una nazione, sia cosa *per sè desiderabile*; ma crederò ben sempre che convenga, come si suol dire, far di necessità virtù, ed appigliarsi ad un minor male per evitarne uno maggiore. Tutti gli uomini e tutte le società avranno, chi sa per quanti secoli ancora, due potenze, contro le quali lottare per porsi in equilibrio; vale a dire: l'ordine dei *bisogni reali* sì privati che pubblici, contemplati in tutte le loro relazioni; e la smisurata *cupidigia* dei loro simili, derivante dall'andamento costante e comune della non ancora perfezionata socialità. Finchè dunque avrete bisogno di armate, di prigioni e di catenacci, avrete pur anche bisogno di arti, di commercio, di invenzioni raffinate molto *al di là* di quello che fa d'uopo a soddisfare alle indigenze originarie e naturali. A proporzione che le società si avvicineranno all'impero della *sana opinione sociale* mediante l'impero delle buone leggi (§ 285), a proporzione che le cose si andranno ponendo all'equilibrio, scemerà da sè medesima la necessità d'uno stimolo forzato negli oggetti di economia, e diminuirassi la cura intemperante del loro acquisto, senza che siavi mestieri di adoperare i rimedii violenti d'autorità, i quali spesse fiate riescono necessariamente prematuri e pericolosi.

§ 373. *Continuazione. Incivilimento ne' suoi rapporti economici. Estremi viziosi. Risposta categorica alle ricerche promosse.*

Qui, come ognun vede, dopo aver rapidamente segnate le vedute generali ho condotto le mie considerazioni al sistema economico, per deviare il meno che fia possibile dal soggetto che abbiamo in mira. Ma è noto che il sistema economico non forma che una *parte sola* di quello

dell'*incivilimento.* Niuno ignora che a costituire la vita civile sono necessarii altri *ordini;* come, per esempio, quello delle famiglie, quello dei costumi, delle cognizioni, e soprattutto le buone leggi fondate sull'equità, colle quali si accostumi una nazione a praticare per sentimento e per abitudine gli ufficii tutti morali e verso sè medesima e verso gli stranieri. Ognuno di questi ordini deve coesistere ed operare così, che ognuno venga dagli altri attemperato, onde ottenere l'effetto finale della maggiore sicurezza e soddisfazione dei bisogni; non altrimenti che le molle, i rocchetti, i poli d'un oriuolo debbono essere così atteggiati, che ne risulti il segnare esatto regolato del corso del tempo. Posto ciò, la Politica non dovrà ad un ordine particolare dar una soverchia preponderanza; voglio dire, che non dovrà attribuire ad un dato ordine di cose importanza maggiore, nè rivolgere le forze e le brame d'una nazione al di là di quel grado di reale utilità che ogni ordine *naturalmente* ottiene nel sistema della pubblica sicurezza e conservazione. Chi troppo attribuisce, per modo di dire, all'ordine *militare*, assomiglia a chi organizzasse un corpo animale, in cui le braccia fossero smisurate, e quasi nulla toccasse al ventre, al cuore ed alla testa. Chi troppo dona all'ordine *economico*, assomiglia a colui che cura il solo ventre, e nega quasi tutto alla testa, al braccio ed al cuore. Ecco uno degli oggetti massimi della *ragione di Stato.*

Per questo motivo io dissi che non crederò mai che un sommo *raffinamento economico*, specialmente se venga costituito come oggetto precipuo e quasi *unico* d'una nazione, sia cosa per sè desiderabile. La verità di questa proposizione si manifesta per molte ragioni. Però a farla palese basta solamente prendere in considerazione lo spirito generale del buon sistema della sociale moralità. Come mai, sotto il pretesto di un'apparente perfezione e di un comodo arbitrario di alcuni, sarà permesso assoggettare la specie umana a quel circolo penoso di cure, ed a quella fermentazione di bisogni fattizii e di miserie reali che accompagnano il sommo e non necessario raffinamento delle arti e la disastrosa potenza commerciale? Io lascio a quegli spiriti abbagliati dal brillante artificiale prodotto delle pene di molti milioni d'uomini, e non ricordevoli di quello che comporta per sè la più equa conservazione dei più, e dirò anche la dignità dell'uomo, la cura di raccomandare *senza misura* le arti, le invenzioni faticose industriali e commerciali, quasi che oltre un certo segno esse fossero *per sè* eccellenti e commendevoli. Eglino ancora avranno cura, ma invano, di dimostrarmi che al di là di un certo punto sia lecito, senza la necessità di evitare maggiori mali, di guidare e quasi ob-

bligare le società ad un travaglio assorbente tutto il tempo e tutte le forze dell'individuo umano, e condannarle alle agitazioni delle gelosie mercantili, e ad una rabbiosa guerra d'interesse pecuniario. Tutti coloro che ci dipingono l'industria e il commercio *senza misura*, come cose per sè desiderabili, assomigliano al Mammon del *Paradiso perduto.* « Mammon, lo spirito il più abbietto di tutti quelli che caddero dalla celeste » vôlta, perchè anche dentro il palazzo stesso dell'Onnipotente teneva i » suoi sguardi e i suoi pensieri perpetuamente vôlti a basso, e la ric- » chezza de' cieli lastricati d'oro massiccio lo moveva più che tutto quel- » lo che la presenza dell'Eterno può avere di santo e di divino (1). »

Se una trista necessità rende necessario eccedere una certa *misura*, in cui la pena del travaglio sorpassi per il suo tempo e per il suo peso il termine dalla natura delle cose prefisso al lavoro ed al godimento, è chiaro che gli stabilimenti e l'esercizio delle arti e del commercio, comunque in sè giustificati, si debbono stimare come quella parte di Medicina che con istudiati rimedii si occupa a togliere ora in una ed ora in altra parte del corpo di un uomo quello squilibrio, il quale per un involontario sistema di vita non tiene il naturale regime dell'arte salutare.

Ma non per questo io posso appigliarmi al partito di que' buoni sognatori, i quali facendo solamente attenzione che l'uomo per sè abbisogna di poco, propongono di pigliare, dirò così, pei capelli le società non ancora perfette, e di condurle alla frugalità e semplicità d'una vita filosofica; e però s'imaginano di riformare il mondo e di correggere l'ambizione e l'avarizia con un'autorità coattiva e puramente artificiale, vale a dire con pene e leggi *suntuarie*, con inquisizioni e distribuzioni economiche simili a quelle dei monasteri; d'incaricare i magistrati della direzione speciale delle speculazioni commerciali dei privati; e d'intromettere generalmente l'azione di chi governa in quelle faccende, le quali per diritto e per necessità debbono essere lasciate naturalmente in libertà ad ognuno (§ 356 al 361). Costoro rassomigliano ad un severo ed ignorante educatore, il quale per reprimere e prevenire le inclinazioni viziose di un allievo ne forma un uomo imbecille; o, a dir meglio, fa al suo allievo trarre in copia il sangue, per averlo mansueto e tranquillo.

Io dico poco. Essi, per reprimere la privata avarizia, sagrificano la libertà pubblica dei popoli ad alcuni pochi, i quali condenseranno in sè i vizii dei più, e mediante il potere del comando li riverseranno con danno e scandalo maggiore sui più. Coloro che governano non sono forse

(1) Milton, *Paradiso perduto*, Lib. I. pag. 31. *Lione* 1781, presso Barret.

in generale soggetti alle stesse passioni *naturali* dei governati? Non sono essi forse soggetti a tanto maggiori tentazioni, quanto maggiore è il potere di cui sono rivestiti, e quanto minori sono gli ostacoli che possono temere da quelli che ubbidiscono? A che pro dunque progettare una violenza lesiva ai diritti dell' ordine pubblico naturale, ed incompatibile molte fiate colla sicurezza e colla pace di uno Stato? A che pro cedere l'amministrazione economica per comprare la tirannia? Non vedete voi che le vostre buone ma poco illuminate intenzioni avventurano una nazione ad essere vittima o d'un dispotismo interno, o della prepotenza d'un esterno conquistatore?

Dopo tutto questo quale sicurezza mi date che i sudditi del vostro Stato, sottomessi a guisa di tante pecore ad un regime monastico, o ubbidiscano appunto a fronte delle urgenti circostanze sì interne che esterne, oppure non cadano in quel monotono e mortale languore, che nasce sempre o dai desiderii non eccitati o dalle speranze estinte?

Ecco a quali estremi spingano le considerazioni isolate ed estreme dei fatti del mondo morale; ecco gli effetti dei rimedii artificiali e forzati, determinati dalle vedute singolari ed incomplete. Io non raccomanderò mai abbastanza le massime circa l'arte di pensare e di ragionare nei soggetti politici già accennate di sopra (§ 48 e 355). Dal loro uso si otterrà l' effezione dell' intento di dirigere tutta la Politica collo stesso unico magistero, e dietro i medesimi principii coi quali si genera e dirige la scienza del Diritto (§ 264 al 270. 277 al 280. 367 al 370). La medesima *necessità*, *utilità* ed *uguaglianza*, che reggono lo spirito delle verità di Diritto, ci guidano a determinare l'indole e la misura dell'*incivilimento* specialmente nella parte economica cui abbiamo singolarmente in mira, ad onta che l'arte pubblica in luoghi e tempi diversi variar debba le sue provvidenze.

In questa guisa si vede che senza il freno dei tre principii simultanei della *necessità*, *utilità* ed *uguaglianza* è forza cadere in *partiti* o *non richiesti* dal concorso delle circostanze reali ed imperiose della natura, oppure *non efficaci* e non durevoli in pratica. Se *non sono richiesti* dalla necessità, provochiamo senza bisogno il cuore umano con passioni contrarie al benessere di tutta la società, e sottomettiamo la libertà degli uomini a vincoli non necessarii; il che non è permesso in Diritto (§ 242 e 263). Se *non sono efficaci*, non provvediamo come fa d'uopo alla *sicurezza* e al benessere pubblico; e però la Politica manca al primo e fondamentale suo dovere (§ 368 al 370). In breve: non v' ha nulla di buono, di giusto e di durevole, che quello che si uniforma a *tutto* il

complesso dei rapporti *necessarii* e *naturali* delle cose, diretti al fine della socialità, senza o *sorpassare* o *stare al di sotto* dei confini segnati da questi stessi rapporti.

Elevare pertanto, io lo ripeto, i poteri d'una nazione giusta la formola già indicata (§ 366) non significa spingere senza un vero e naturale *bisogno*, autorizzato dal fine del *Diritto*, l'attività umana a raffinamenti ed invenzioni indefinite; ma solo eccitare, in vista della sicurezza e del benessere dei più, l'attività dei poteri di un popolo fino a quel *segno* che la necessaria situazione di lui, e i varii rapporti inevitabili delle cose, diretti al fine della socialità, esigono. Questa formola pertanto, ridotta fra le varie nazioni ad atto pratico, significa che l'*incivilimento* debb'essere dalla Politica eseguito in maniera, ch'essa non deve nè può adottar mai per principio pratico l'*uniformità* se non per l'osservanza del *giusto* comune, ossia per rispettare da per tutto l'uguaglianza e la libertà di diritto; e nel rimanente deve *variare* il sistema dell'incivilimento, sì per le sue *forme*, come per il suo *grado*, a norma di quel tanto che i rapporti naturali delle cose importano per conseguire il fine della maggiore sicurezza e del benessere delle nazioni.

Ecco il risultato di quello che si è discorso fino a qui. Questo risultato forma in parte la risposta alle ricerche esposte (§ 371); risposta la quale, sebbene risulti da una supposizione e da una vista generale di *fatto* ipotetico (cui la scienza positiva della Statistica rende reale) delle *diverse necessarie posizioni* dei popoli della terra, nondimeno fa sentire abbastanza la verità de' suoi rapporti.

§ 374. *Osservazioni generali sulla legge della continuità nei progressi dell'incivilimento.*

Se esaminiamo lo spirito delle cose esposte fin qui, noi ci avvediamo ch'esse propriamente versano su due ricerche. La prima: se l'arte politica dell'incivilimento esser debba fra le diverse nazioni variata od uniforme. La seconda poi: fino a qual segno l'incivilimento possa con diritto e vantaggio essere promosso. Ma rimane ancora a ragionare della terza domanda, qual'è: se l'arte politica, relativa ai progressi dell'incivilimento, possa *affrettare* o *ritardare* questi progressi come più le piace (§ 371).

La risposta a questa ricerca è fatta in parte da quello che fu detto di sopra (§ 366 e 369). Colà si vide essere necessario di ordinare ed elevare nella maniera la più *breve* e la più *efficace* possibile i poteri d'una nazione al punto da soddisfare ai rapporti della maggiore sicurezza e prosperità. La ragione si fu, per non dar luogo a tutti quegl'inconve-

nienti che dagl' *interessi* non bene centreggiati, dalle *opinioni* malamente concepite, dai *poteri* non convenientemente armonizzati e rinforzati debbono necessariamente derivare (§ 277 al 285. 366. 369) in una nazione abbandonata al fortuito impero delle circostanze non dirette dall'*arte*, e la quale, ritardando di porsi a livello dei progressi di altri popoli, potrebbe avventurare la propria sicurezza.

Ma quando parliamo della massima *brevità* ed *efficacia* d'un artificio politico, non parliamo della sua massima brevità ed efficacia *metafisicamente* possibile; ma bensì di quella brevità ed efficacia maggiore, la quale, in vista della natura delle cose e degli uomini, si può verificare senza rimanere delusi dell'intento di ottenere la bramata sicurezza e prosperità pubblica. In caso contrario, qualunque metodo o stabilimento, il quale non riuscisse a produrre la ricercata sicurezza e prosperità, sebbene in astratto sopprimesse un più lungo processo di cure ed un maggiore dispendio di tempo, non sarebbe mai valutabile in Politica, perchè in qualità di *mezzo* sarebbe realmente *nullo*.

Per determinare adunque la brevità ed efficacia prescritta dalla *necessità* dell'ordine, è d'uopo consultare in fatto la *natura* irreformabile delle cose e degli uomini, e rilevare che cosa la natura *permetta* di fare relativamente all'affrettare l'incivilimento della nazione.

Rivolta la ricerca a questo punto, ecco i fatti necessarii che si presentano. Io rammento in primo luogo, che la Politica propriamente riguardar si deve come un'arte di *educare* col mezzo delle leggi e delle forze del Governo quelle persone morali che appellansi *società* all'ordine della maggiore sicurezza e prosperità comune (§ 365). L'incivilire poi è una parte, anzi la massima parte di quest'arte, perchè essenzialmente importa l'*avvezzare* una nazione a quel genere di vita che è il più proprio ad ottenere l'intento medesimo dell'educazione politica di cui parliamo (§ 371). In tutti questi oggetti però rileviamo che la Politica ha sempre in mira di *avvezzare* le società ad un determinato genere di vita conforme all'ordine di ragione prescritto alla loro costituzione (§ 369).

Le leggi adunque dell'*accelerazione* dell'incivilimento sono necessariamente subordinate alle leggi naturali ed insormontabili delle *abitudini*. Ma la prima e fondamental legge di *fatto* d'ogni abitudine si è quella di abbisognare d'un determinato *numero* di atti, e d'una data *frequenza* nella pratica degli *atti stessi*, per essere contratta in guisa da soddisfare alla completa e perfetta esecuzione d'una data opera, come è notorio. Noi dunque non potremo dispensarci da questa legge nell'incivilire una nazione.

Ma un essere *non composto* non abbisogna di *replicate* azioni per essere atteggiato d'una data maniera, perchè non ha parti le quali *successivamente* debbano essere disposte d'una data maniera; e però coll'efficacia d'una data impressione o si ottiene tutto ad un tratto il suo effetto, o non si ottiene mai più. Se dunque per creare le abitudini valevoli ad eseguire una data opera è necessaria nell'uomo una data *serie* e *frequenza* di atti, è manifesto che l'ordine di *fatto* delle abitudini è naturalmente legato al *sistema fisico* dell'uomo. Dunque le abitudini saranno subordinate alle leggi necessarie ed irreformabili del *sistema fisico* umano.

La legge adunque della *graduale azione* sarà una legge indispensabile delle abitudini di qualunque genere. *Rispettare* pertanto quest'azione graduale, *adoperare* quest'azione graduale, sarà un *dovere* naturale e *necessario* di qualsiasi instituzione, la quale si proponga di *avvezzare* gli uomini a qualche cosa. Tutte le arti umane, la loro professione, la riuscita in esse fanno fede della legge di *fatto*, e del dovere di cui parliamo qui.

Qualunque sieno i poteri dell'uomo, i quali debbano essere avvezzati a qualche cosa, essi abbisognano sempre di questo magistero. L'*intendimento* per ben ragionare, la *sensibilità* per gustare con raffinamento e con cognizione, il *cuore* per essere virtuoso, la *mano* per eseguire perfettamente, tutte le potenze in somma dell'uomo sono sottomesse alla legge della *frequente e graduale azione*, alla legge, a dir tutto, della *continuità*.

L'arte pubblica sociale abbraccia l'esercizio di tutte le potenze umane (§ 78. 99. 100. 147. 148. 369), perchè essa ha per oggetto di far eseguire l'*ordine* col complesso delle *azioni libere* degli uomini. Essa, di più, non prende di mira nè un solo uomo, nè una sola età; ma indefinitamente comprende tutti gl'individui d'uno Stato e tutte le generazioni successive, onde in fine sieno ridotte a quel punto di equilibrio, in cui l'insormontabile necessità permetta che il *fatto* non contrasti o contrasti il meno che si può col *diritto*, ed in cui l'ordine di ragione della sicurezza e della prosperità necessaria ad un dato popolo, nel senso già spiegato (§ 371 al 373), si vegga al massimo segno possibile effettuato.

L'arte pubblica pertanto promover deve nella guisa più breve ed efficace possibile l'incivilimento, usando della legge della *continuità*; il che appunto fu espresso nella formola allegata (§ 366).

Se mai un Governo, o per ignoranza o per violenza avvertita, volesse prescindere da questa cautela, che farebbe egli? È chiaro che violente-

rebbe la libertà umana *senza* ottenere il suo intento, e per questo solo titolo violerebbe ogni legge di *giustizia pubblica* verso gli uomini (§ 241 al 246). Oltracciò con un' azione positiva rovinerebbe uno Stato politico. Diffatti far eseguire a dirittura un ordine di cose, al quale la nazione non fosse ancora *preparata*, e, come si suol dire, ancor *non matura*, porta seco necessariamente che debba *malamente* effettuarlo. Come mai potrà un suonatore istruito con poche lezioni eseguire convenientemente un' aria di Paisiello? Come potrà un principiante di aritmetica sciogliere un problema d'Idraulica? Come potrà un novello copista d'un Ministro d'affari esteri condurre felicemente una negoziazione diplomatica? Come potrà un popolo sepolto in tutta l' ignoranza, corrotto da tutti i vizii, avvilito da tutta l' oppressione della schiavitù, reggersi tutto ad un tratto nell'ordine della vera libertà, il quale essenzialmente esige il possesso universale dei lumi, quello dell' opinione pubblica, il sentimento dell' interesse comune, che è quello della virtù sociale, e la fermezza nel difendere con cognizione i proprii diritti (§ 283 al 286. 369)? Tutte queste persone non sono forse necessariamente costrette a commetter falli, a cadere in disordini, a frustrar l'opera loro, e a produrre tutti quei mali che vanno inevitabilmente compagni d' un' opera *mal fatta?* Intanto la giustizia, il benessere e la sicurezza degli uomini non vengono forse sagrificati da tutti gl' inconvenienti d' un' amministrazione non conforme all'eterno ed inviolabile ordine della *pubblica utilità* (§ 277 al 280. 284-285)?

Come un buon padre, il quale guidando per mano un suo picciolo figliuolo adatta i suoi passi a quelli del fanciullo, non per trattenerlo sulla strada, ma per condurlo in luogo di sicurezza e di godimento; così la Politica adatta le sue provvidenze alle *gradazioni* necessarie, colle quali la natura fa procedere il genere umano nell' incivilimento, non per arrestare la nazione ad un dato punto ancora lontano dallo scopo, ma bensì per ispingerla più celeremente ed efficacemente allo stato di sicurezza e di felicità, a cui l' ordine dell' universo o delle cose coesistenti concedono e richieggono di arrivare. La meta che toccar si deve è ancora lontana; la nazione ha diritto di giugnervi; la natura ve la spinge; tutti i rapporti inevitabili sì interni che esterni, specialmente in certi paesi, comandano che ciò si faccia nella maniera la più breve e la più efficace, per non rimanere delusi, in niun momento della vita delle società, dell' intenzione e del dovere di produrre e di conservare il reale benessere della nazione; ed anzi per non farla vittima della violenza, per risparmiarle il troppo lungo e disastroso tirocinio della fortuna, per non la-

sciare al caso l'impero dell'arte, al vizio quello dell'ordine, alle passioni quello della saviezza. Ma nello stesso tempo, come il figurato padre del fanciullo, che volendo affrettar troppo i suoi passi leverebbe le forze ed esporrebbe a cadute il fanciullo medesimo, nè potrebbe giungere al luogo destinato nel determinato tempo, e però è costretto a camminare in un modo che sia conforme agli estremi delle forze del fanciullo e del fine divisato; così l'arte politica nel promovere i progressi dell'incivilimento deve rispettare gli estremi delle forze delle nazioni, e dei rapporti della maggiore sicurezza e felicità pubblica: e ciò tanto più che il Governo non potrebbe, come il figurato padre, per qualche tratto portar sulle braccia il figliuolo; non potendo nè per fatto nè per diritto un Governo procedere per mezzi *meccanici*, ma solamente con mezzi morali (§ 99. 100. 367 al 369).

§ 375. Osservazioni generali sul modo di correggere le viziose abitudini. Corollarii generali.

Le osservazioni fatte testè sul dovere naturale che obbliga i Governi ad usare della legge della *continuità* nei progressi dell'incivilimento, riguardano l'introduzione e il progresso delle buone abitudini in una nazione, senza considerare se ne esistano di *cattive* da sradicare. Ma, a riserva di una dolce copia di selvaggi, i quali abbiano la fortuna di trovare un fondatore e un legislatore illuminato ed umano, tutte le nazioni della terra offriranno sempre *cattive abitudini* ed *opinioni* da combattere, prima d'essere imbevute dei principii e delle abitudini della pubblica moralità. Ora, dietro i principii di *Diritto naturale e rigoroso*, ossia dietro il principio della *necessità* dell'*ordine morale* di natura, come dovrà procedere un Governo circa questo punto?

Nulla nel mondo morale, come nel mondo fisico, viene prodotto senza l'esistenza e l'azione d'una *cagione* efficace. Qualunque abitudine, sì buona che rea, non viene prodotta che dalla *ripetuta* e *frequente azione* degli stessi *atti* (§ 374). Le cattive abitudini pertanto dipenderanno dalla ripetuta e frequente azione delle *cagioni* determinanti certi atti umani *contrarii* all'ordine.

L'abitudine, di cui si parla in Politica ed in Morale, non ai soli pensieri, ma alle *opere* precipuamente appartiene (§ 374). Le *cagioni* pertanto, di cui parliamo, saranno quelle che precipuamente influiscono sulle *azioni* di un dato popolo.

Le azioni degli uomini dipendono dalle volizioni; le volizioni dalle idee; e le idee dalle impressioni degli oggetti esterni. Non ogni idea de-

cide delle volizioni, e quindi delle azioni umane; ma bensì quelle sole che racchiudono un *interesse*, un motivo, una spinta all'umana volontà, onde determinare l'esercizio del potere esecutivo (§ 77. 150. 216. 369). Quegli *oggetti* pertanto, i quali sono valevoli a produrre più spesso una impressione interessante e vittoriosa su di un dato popolo, saranno quelli che in ultima analisi determineranno in generale le *abitudini* di lui. Fra questi oggetti, oltre i fisici, conviene annoverare l'*esempio*. Lo spirito d'imitazione forma il linguaggio e le maniere d'ogni paese. Convien pure contare l'*autorità* pubblica, specialmente se colpisce con pregiudizii che scuotono la fantasia, od interessano le passioni degli uomini.

Le idee interessanti, ricevute non per tradizione, ma sperimentate con un senso proprio, sono quelle che in generale decidono dell'opinione pubblica e dello spirito generale d'una nazione. Sotto il nome di *spirito generale* d'una nazione io intendo = il complesso delle opinioni e delle affezioni, qualunque sieno, predominanti un dato popolo. = L'opinione pubblica dunque, o, se vogliamo, lo spirito generale di una nazione agisce per determinare le sue abitudini; e le sue abitudini reagiscono per determinare le sue opinioni ed affezioni.

Fino a che pertanto esistono le *cagioni* determinanti le affezioni; fino a che esse agiscono e ritornano con *frequenza* a colpire lo spirito e il cuore di ognuno; fino a che si riproducono e si riflettono, e da ogni lato si presentano in altrui; ne verrà di necessaria conseguenza, che le abitudini e le opinioni correlative si conserveranno, rinforzeranno ed estenderanno nella generazione vivente, e si propagheranno nelle successive, ad onta della loro irragionevolezza, e spesso anche della loro immoralità. Niun fatto v'ha nella storia, che più di questo sia avvalorato da prove ripetute e luminose.

La prima ed immediata conchiusione di queste generali osservazioni qual'è? È vano sperare di correggere le cattive abitudini e di rettificare le guaste opinioni fino a che si lasciano sussistere le cagioni che le producono. È dunque necessario di agire efficacemente, costantemente e gradatamente sulle *cagioni* delle viziose abitudini ed opinioni, per ottenere l'intento d'una savia riforma. Ogni altra maniera d'andare incontro alle male opinioni ed abitudini, nell'atto che accuserebbe la demenza di un Governo, rimarrebbe frustrata del suo effetto, per non lasciare altro monumento che quello d'una *inutile* violenza, e però d'una serie d'oltraggi fatti *senza necessità* alla libertà d'una nazione: il che non è mai permesso nell'ordine della *giustizia comune*, come più volte si è osservato.

A fine di comprendere alquanto più distintamente il tenore di questo soggetto, egli è d'uopo entrare in alcune spiegazioni. Noi parliamo di abitudini e di opinioni viziose che si debbono correggere. Ma, in primo luogo, che cosa esige il buon Diritto pubblico per caratterizzare come *viziosa* un'opinione o un'abitudine di un popolo? O, per dirlo in altri termini, in buon Diritto pubblico in che consiste il *vizio* di un atto o di un'affezione d'ogni uomo vivente nelle civili società? Dietro le nozioni già addotte intorno all'*ordine morale astratto* (§ 120 al 122. 139), il vizio consisterà in generale nella *opposizione* all'ordine pubblico di ragione dello Stato. Ma se parliamo delle affezioni, l'ordine pubblico dello Stato richiede l'*unificazione* dell'interesse generale col particolare (§ 216 e 369). Il *vizio* adunque delle *affezioni* dei sudditi d'un civile Governo consisterà nella *dissociazione* dell'interesse privato dal pubblico, o nella *opposizione* dell'interesse privato al pubblico, o in amendue queste cose riunite; il che sempre avviene e avvenir deve in forza dell'espansiva e indefinita azione dell'amor proprio singolare, il quale, se non è collegato, riesce sempre nemico. In questo consiste il principio attivo della *corruzione politica* (§ 284).

Tutte le *massime* pertanto, le quali tendono a produrre questa dissociazione od opposizione, saranno essenzialmente *viziose*; tutte le dottrine, tutte le instituzioni, e soprattutto tutte le religioni che tendono a sanzionare coll'autorità del Cielo dogmi pratici di Morale; tutte le maniere, in una parola, le quali coll'autorità o coll'esempio tendono ad inspirare questa *dissociazione* od *opposizione* d'interessi, saranno assolutamente *viziose*.

La *condotta* degli uomini viene in generale determinata dalle leggi dell'*interesse* che gli anima. Viziosi saranno dunque i *costumi*, ossia le abitudini, dove viziosi sono gl'interessi. Ma viziosi sono gl'interessi dove vi ha la dissociazione e l'opposizione dell'interesse privato al pubblico. Esisteranno adunque viziosi costumi e cattive abitudini dove esisterà la detta dissociazione ed opposizione.

Egli è dunque d'uopo correggere le *cagioni* di questa dissociazione ed opposizione, per correggere i cattivi costumi e le abitudini viziose. Ma queste *cagioni* sono per sè corrette, o, a dir meglio, non hanno luogo, modellando il Governo a norma della *giustizia pubblica* (§ 275), cioè coll'effettuare l'*ordine naturale di ragione* delle civili società determinato dai rapporti naturali delle cose (§ 283 al 285. 369). Egli è dunque dovere della Politica di effettuare prima di tutto il piano di *ragione pubblica* modellato giusta gli accennati rapporti.

Fissata questa base, rimarranno, è vero, ancora per un certo tratto di tempo le tracce e l'andamento della precedente corruzione, come dopo che avete levata la mano da una massa di acqua prosegue il primo movimento comunicato; ma sottratte essendo *ulteriori* cagioni che fomentino ed avvalorino il disordine, sarà tolta la radice produttiva. Dunque il fermento della corruzione andrà bel bello perdendo la sua attività.

E qui nasce l'*ordine di ragione della* TOLLERANZA POLITICA. Qui sorgono i principii di quella *prudenza pubblica*, la quale ha per oggetto di dare ad un popolo *leggi promotrici*, e dirò quasi provvisorie, per condurlo a quello stato nel quale sia suscettibile di ricevere le leggi le più perfette, e di guidarsi mercè l'impero dell'opinione, ultimo e vero scopo dell'arte politica (§ 243 al 245. 285). Allorchè un legislatore ha sotto la mano una massa non ancora corrotta, cioè un popolo rozzo e semplice, non ha che una *sola* funzione da compiere, cioè quella di *avvezzarlo direttamente* alla vita civile coll'avvezzarlo alla subordinazione, per isviluppare in lui la moralità (§ 49. 142), e mediante la moralità reggerlo in un buon Governo civile. A ciò è necessaria la legge della *continuità* nel modo sopra accennato (§ 374). Ma quando questo legislatore deve agire sopra una massa *corrotta*, ha il doppio incarico e dovere morale di *distruggere* e di *fabbricare* in un tempo medesimo.

Ma egli non può distruggere che operando sulle *cagioni* della corruzione. Egli è vero però che, tolte di mezzo le cagioni, non si hanno più nuovi *effetti*; e però si dà luogo a produrre effetti *contrarii*. Le nuove basi non sono come quelle di una fabbrica inanimata; ma sono per sè *principii attivi*, sì perchè agiscono per una *energia incessante* sugl'interessi, e però anche sulle azioni; e sì perchè ogni disposizione di un Governo opera con un *reale potere* esecutivo sulle cose e sugli uomini. Avverrà dunque, che per quello stesso ed unico mezzo col quale s'introdurranno gl'interessi ben intesi, alla lunga si toglieranno i viziosi; e viceversa. Per tale maniera in un corpo animato, in cui l'arte chirurgica seconda e rinforza l'energia vitale, si vedono a bel bello allungarsi e consolidarsi le fibre del corpo animale, e ristabilirsi la buona organizzazione, nell'atto che sparisce la dissoluzione morbosa.

L'arte chirurgica nel corso della cura adopera talvolta i caustici; ma rispetta sempre le leggi della riproduzione animale. L'arte politica talvolta fa uso della forza aperta e delle vie dirette, e ciò nel punire i *delitti* e nel reprimere le infrazioni della legge; ma tollera e tollerar deve le *imperfezioni*. Il gran principio della *necessità naturale*, unica fonte ed anima della giustizia sì pubblica che privata, come fu detto più volte,

prescrive di rispettare le leggi di quella *continuità* che è un risultato inseparabile della costituzione dell'essere umano, e delle relazioni tutte ch'egli sostiene col sistema dell'universo (§ 374).

Accennata così la risposta alla ricerca fatta al principio di questo paragrafo, si presentano molte riflessioni. Io non ne indicherò qui che alcune più importanti, le quali spontaneamente derivano dalle cose dette finora, e che derivando dalle considerazioni dei rapporti naturali e necessarii delle cose, si potranno riguardare come altrettanti *dogmi di Diritto pubblico naturale.*

I. Qualunque volta un popolo favorito da tutte le circostanze, e circondato da altri popoli che lo sorpassano in cognizioni, in moralità, e nel vero tenore di vita civile, giace per lungo tempo involto nelle tenebre dell'ignoranza e della superstizione; e continua ad essere predominato dai pregiudizii, agitato dal fanatismo, avvilito, corrotto, senza mostrare un avviamento a migliorare, egli accusa l'infelicità del suo Governo, ed anzi se ne deve accagionare interamente il suo Governo; ma egli riuscirà sempre disordinato e debole, e però sarà vittima delle nazioni meglio ordinate, e quindi più potenti.

II. Non si possono, salva la giustizia pubblica, prender di mira dalla civile autorità che quelle azioni ed abitudini, le quali contrastano col fine delle civili società; e però quelle sole opinioni, affezioni ed abitudini, le quali tendono a *dissociare* l'interesse particolare dal generale, unico sentimento ed unica abitudine richiesta dall'ordine delle società (§ 216 e 369). Ogni altro fatto, ogni altra affezione forma parte di quella *libertà* che riguardar si deve come patrimonio inviolabile consacrato dalla natura a vantaggio degli uomini. Perlochè quando le circostanze tutte di una nazione consigliassero ad agire sulle cose *libere* coll'autorità del Governo, a lui è bensì permesso d'invitare e di *allettare*, ma giammai di usare vie autorevoli e mezzi violenti.

III. È raro che lo *spirito d'imitazione* possa indistintamente dai Governi di differenti nazioni essere accoppiato colla *giustizia* e col vantaggio d'uno Stato, perchè quasi mai le circostanze *necessarie* ed i rapporti naturali di un paese possono riuscire *simili* a quelli di un dato altro paese. Ora la giustizia e l'utilità esigono di conformarsi a queste circostanze ed a questi rapporti, sotto pena di sacrificare la felicità e la potenza di uno Stato (§ 277 al 279. 372-373).

IV. Non può un Governo tentare di seminare e di raccogliere ad un tempo stesso, o dopo breve intervallo; ossia non può un Governo sperare di ottenere, dentro breve tempo o dentro un limite fissato a suo be-

neplacito, la perfezione o operando direttamente il bene, o correggendo il male; ma deve rispettare la legge della *continuità*. Gli anni migliorano gli uomini; i secoli le nazioni.

§ 376. *Qual valore attribuir si debba alle cose discorse in questo Articolo.*

L'oggetto proprio del presente Trattato egli è quello di scoprire i fondamenti particolari dell'*ordine morale proprio* del genere umano (§ 276). Fu osservato che lo stato di società si è il *mezzo* principale per eseguire quest'ordine (§ 287 al 294). Lo stato quindi di società comparve come una *macchina* di ajuto per l'esecuzione dell'ordine proprio dell'uman genere. Era dunque mestieri concepir chiaro in generale tre cose; cioè: 1.° In che propriamente consister debba l'*ajuto* che questa macchina deve prestare; e ciò fu accennato in più luoghi (§ 290-291. 364. 366. 369). 2.° Qual'esser debba l'*organizzazione* di questa macchina, onde poter prestare un tale ajuto; ossia quali esser debbano le *condizioni* della *costituzione* dello stato sociale in relazione al suo fine: queste furono indicate nel presente Articolo (§ 369). 3.° *Come* questa macchina esser debba in generale *maneggiata*, ossia a che precipuamente riducasi lo *spirito generale* dell'amministrazione d'ogni Governo: di ciò si è fatto parola fin qui (§ 365. 371 al 375).

A questi tre punti massimi pare che ridur si possano le nozioni fondamentali dell'*ordine pubblico sociale* contemplato nella guisa la più generale.

Noi abbiamo incominciato a ragionare delle civili società solamente allora che i rapporti dell'*ordine naturale* ci han palesato doversi finalmente gli uomini ridurre ad un ordine *stabile* di cose mediante la vita agricola e commerciale (§ 345 al 349). Con ciò io credo d'essermi uniformato all'andamento naturale dei rapporti delle cose, i quali prima di questa scoperta non mi prescrivevano d'entrare in questa discussione (§ 49 e 360).

In forza dell'adottato principio della *necessità* mi sono studiato di trarre le mie considerazioni dai rapporti reali ed inevitabili delle cose; senza di che non vi sarebbe stata veramente materia alle dottrine di *ordine necessario*, cioè di Diritto propriamente naturale, tanto per la sua origine quanto per le sue applicazioni, come fu più volte osservato.

In virtù di questo metodo si vede, almeno in generale, che tutta la Politica fino nelle parti sue le più mutabili (quali sono le leggi del vario incivilimento, d'onde derivano le teorie delle *riforme* e delle *innovazio-*

ni) viene sottomessa a principii *immutabili*, ed *indipendenti* dall'arbitrio umano. Non potrà questo sembrar paradosso a chiunque avrà bene afferrato le sorgenti e l'indole della *necessità* del Diritto, ed avrà compreso che per due maniere si può verificare questa necessità. Essa si riferisce in primo luogo all' *origine* dei *rapporti* dei fatti (§ 162-163), e non all'origine dei fatti medesimi. In secondo luogo poi si riferisce all'*esistenza* dei fatti stessi, comunque mutabili. Essa consiste nel non essere questi fatti prodotti dall'*arbitrio* umano, ma dall'autorità della sola *natura*. Verificatesi queste due condizioni, si vede che qualunque magistero, comunque non *uniforme* e non *perpetuo*, della Politica viene sempre determinato da principii *superiori* e non mai arbitrarii all'uomo, cioè dai soli fatti e dalle sole necessarie relazioni della natura. Si dirà mai che le teorie della Meccanica sieno *versatili* ed *arbitrarie*, perchè al movimento di varii corpi adatta or l'una or l'altra delle sue formole? I *cangiamenti* della Politica sono determinati dal cangiamento dei *fatti* fondamentali, d'onde derivano necessarii rapporti. I cangiamenti dei fatti sono determinati dal *corso superiore* ed irreformabile della natura stessa. Dunque l'*arbitrio* è per ogni parte annullato.

Sembrerà che colle ricerche proposte in quest'Articolo, e specialmente colle ultime, abbiamo *anticipato* di salto l'esame di oggetti i quali dovevano risultare da tutte le teorie della cosa pubblica. Dimandare infatti *cosa si debba fare* prima d'aver verificati i fatti originarii del dovere, e prima d'avere scoperti i rapporti di questi fatti naturali, egli è correre alle estreme conseguenze dell'*arte*, prima di aver trattato della *scienza*. L'arte non può aver luogo che *dopo le teorie* di già sviluppate (§ 32-33. 48. 94. 98. 280 al 283).

Accordo che qui avrei violato ogni buon metodo, se avessi preteso di offrire una *dottrina direttiva e pratica*, e non piuttosto i soli *têmi* da analizzare, e i *dati* per ordinare l'*analisi*. Ma era o no necessario in qualche maniera accennare quello che, in conseguenza dei fatti generali relativamente alla cosa pubblica, far si deve per fissare *uno scopo* alle dottrine? È ben vero che collo scopo si può determinare l'ordine dei mezzi; ma col conoscere solamente lo *scopo* generale non si conosce per anche nè la teoria dell'*ordine*, nè le regole speciali che ne derivano.

Io sono ben lontano dal pretendere di aver tratteggiato quest'*ordine*. Io non ho offerto che la carta generale, la quale ancora studiar si deve; anzi non ho segnati che certi punti massimi e sommamente distanti di questa carta. Tutti i ragionamenti fatti altro non hanno servito che a fissare questi punti; per la ragione già dimostrata, che nelle scienze di

Diritto, e specialmente in quella della cosa pubblica, la *forma sola* degli oggetti da analizzare è una manifattura mentale creata dalla forza del raziocinio, usando i materiali della natura (§ 355). La scienza del Diritto è una scienza di rapporti; ed i rapporti sono cose che si possono unire e comprendere solo dall' intendimento, ed esprimere coi segni proprii delle cose intellettuali.

L'*esperienza* propria ed altrui fa fede dei *fatti* primitivi delle scienze fisiche e morali. Il principio della *necessità direttiva* dei rapporti è quello che fa fede dell' *esistenza* e delle *circostanze dei fatti proprii d' una scienza di ordine* (§ 14 al 19. 240. 273. 355).

Conchiudo pertanto, che le cose esposte in quest'Articolo stimar si debbono come tante *nozioni di assunto* (§ 37 al 40 46. 355) insieme adunate per essere sottomesse all'analisi. Tocca alla scienza della cosa pubblica, di cui io non offro che una INTRODUZIONE, a compiere questa analisi, ed a trarne le regole direttive.

Dovrò io passare a trattar ora dell' *ordine morale pratico* dell' economia pubblica ne' suoi rapporti al necessario progresso della popolazione e dell' incivilimento dietro la divisione indicata al principio di questo Capo (§ 350)? Ognuno vede che questa ricerca si riferisce all' *ordine morale del perfezionamento;* ed anzi ella appartiene all' *ordine del perfezionamento* considerato ne' suoi rapporti alla *pubblica economia.* Il buon metodo pertanto prescrive di rimettere la disquisizione alla dottrina propria del *perfezionamento politico delle società.* Qui avvertirò soltanto, che se l'*ordine della sussistenza* è il *fondamentale* e precipuo, il suo EFFETTO però non può risultare che dalla condizione di un Governo *politicamente* forte, nel quale sia abolito ogni *privato* predominio; e dal simultaneo concorso degli *ordini* dell'*educazione*, della *vigilanza* e della *giustizia*, nei quali agiscano le sanzioni della *Politica*, della *religione*, dell' *onore* e della *convivenza*. (Vedi *Genesi del Diritto penale*, Parte V).

LIBRO SECONDO

NOZIONI FONDAMENTALI SULL' ORDINE MORALE DELLA RIPRODUZIONE DELLA SPECIE UMANA.

§ 377. *Soggetto di questo Libro. Necessità di ommetterne qui la trattazione.*

L' *ordine morale* della *riproduzione* della specie umana forma parte di quello della *conservazione* di lei. Sotto due aspetti può essere riguardato quest' ordine. Il primo in relazione al sistema dell' universo; il secondo in relazione al sistema dei diritti e dei doveri umani, specialmente nello stato di società. Il primo di questi aspetti forma propriamente argomento di osservazioni filosofiche sulla provvida energia della natura, la quale colla spinta imperiosa del bisogno soddisfa al fine importante della conservazione della specie umana sulla terra, e giustifica i fenomeni dell'amore dei due sessi e della prole.

Le leggi *naturali* dell' *ordine di fatto fisico-morale* dell'universo sono i *fatti* che la scienza dell' *ordine morale di ragione* prende in considerazione. La scienza dell' *ordine teoretico* riferisce questi fatti al fine della società, ne considera i rapporti, e dispone le cose in guisa, che la forza riproduttiva cospiri alla conservazione migliore ed alla più grande potenza dello Stato. Tutto forma una grande unità.

Qui la ragione nell' *ordine pratico* non abbisogna di andare in traccia d' *impulsi* per movere gli uomini a soddisfare alle intenzioni della natura e dell' ordine sociale; ma abbisogna unicamente di *mezzi* ordinati, sì per togliere quegli ostacoli che dall' ordine prepotente e superiore della *sussistenza personale* della generazione vivente potrebbero essere frapposti alla riproduzione, e sì per prevenire quei traviamenti licenziosi contrarii all' *ordine sociale*, i quali opponendosi del pari all' ordine delle famiglie, e a quello della migliore riproduzione ed allevamento della prole, possono interessare il buon sistema della socialità, e quindi la felicità pubblica della medesima generazione attuale.

Sebbene in natura tutto sia connesso, tuttavia la scienza della *cosa pubblica* non può trattare questo soggetto che in relazione ai doveri ed ai diritti dell' *intera* società; e però deve precipuamente occuparsi nello sviluppare quei rapporti che tendono a determinare i *diritti pubblici*, e a

suggerire le più giuste ed utili *regole* di *ragione pubblica* e *politica*, quali sono quelle che hanno in mira la maggiore *potenza* dello Stato ed il migliore *benessere* dei più.

Ma l'*ordine di ragione pubblica* della riproduzione e conservazione della specie umana è necessariamente connesso e subordinato all'ordine della *sussistenza* e dell'*incolumità*, e quindi a tutte le circostanze insormontabili dei luoghi, del genere di vita e della costituzione politica delle nazioni. Le opinioni medesime, la natura dei costumi, le leggi relative ai matrimonii, lo stato più o meno raffinato d'una nazione possono or più or meno influire su questo stesso ordine. Egli è dunque manifesto essere impossibile di addurre nulla di preciso e di ben dimostrato *nemmeno in generale*, se prima non sono stati sviluppati i rapporti superiori e più importanti degli ordini della *sussistenza*, dell'*incolumità* e del *perfezionamento*, ma soprattutto di quello del *pubblico potere*.

L'indole di quest'Opera non mi permette di sviluppare questi rapporti antecedenti; e però io stimo miglior consiglio tralasciare di addurre nozioni le quali non potrebbero essere *fondamentali*, perchè mancherebbero di quel *nesso* di ragione, col quale solamente vengono raccomandate alla persuasione umana.

Invece siami permesso di produr qui un passo di uno dei più antichi filosofi dei quali l'Europa abbia conservati i frammenti, tanto più ch'esso racchiude le prime più semplici vedute sull'*ordine morale* della riproduzione umana.

§ 378. *Sentimenti di Ocello Lucano intorno all'ordine morale della riproduzione della specie umana.*

« Io credo conveniente (dice il nominato filosofo (1)) dire qualche
» cosa intorno le generazioni degli uomini, e dimostrare come e per qua-
» li leggi debbono essere adempiute. »

« Egli è d'uopo a prima giunta di accordare che noi non dobbiamo
» avvicinarci alle donne prendendo per iscopo il piacere, ma bensì la ge-
» nerazione dei figli. Egli è certo che le potenze, gli organi e i desiderii
» che furono dati agli uomini dalla Divinità, non furono loro accordati
» per il piacere, ma per la durevole conservazione della stirpe umana, e
» per perpetuarla indefinitamente. Siccome era impossibile che l'uomo
» nato mortale avesse parte ad una vita divina, perchè l'immortalità non
» poteva essere il retaggio dell'umanità; così Dio ha stabilita questa im-

(1) Ocello Lucano nel Libro intitolato Περὶ Τοῦ Παντός, ossia *Dell'Universo*, Cap. IV.

» mortalità rendendo continua e perenne la generazione. È dunque d'uopo
» fissare da principio, che la propagazione non è stata stabilita per il pia-
» cere (1). »

« Oltracciò è necessario di considerare che l'uomo, nell'ordine del-
» le cose che lo riguardano, ha un rapporto diretto coll'ordine dell'uni-
» verso; e però, formando parte d'una famiglia, d'una città, egli deve
» supplire a quello che ivi va mancando, s'egli non vuole operare con-
» tro la società, la Politica, la Divinità... La gente dabbene crede esser
» buona cosa che non solamente le famiglie, ma eziandio le più grandi
» città della terra sieno popolate specialmente di buoni cittadini, perchè
» l'uomo è l'animale più dolce e migliore di tutti. »

« Coll'osservare la modestia e la pietà nella generazione gli uomini
» abiteranno città ben regolate; essi non faranno stolte spese; essi assi-
» steranno i loro concittadini e i loro amici nel governo dello Stato e in
» tutti gli affari politici. E non solamente somministreranno una gran
» moltitudine di abitanti, ma contribuiranno eziandio alla loro perfe-
» zione. »

« Parecchi fanno matrimonii senza aver riguardo alla gloria e alla
» utilità pubblica: essi non considerano che le ricchezze e la nobiltà
» della stirpe. Invece di prendere una giovane e bella moglie, ne pren-
» dono una attempata; o invece di sposare una persona, il carattere del-
» la quale rassomigli al loro, essi unisconsi ad una donna illustre per la
» sua nascita, e ricca assai; ma indi ben presto disputando sulla premi-
» nenza della loro nobiltà, invece di vivere in concordia ed unione, vivo-
» no nella discordia e nella disunione. La moglie, avendo più ricchezza,
» nobiltà ed amici, pretende di comandare a suo marito, contro la legge
» della natura; ed il marito giustamente combattendo, e volendo essere
» in casa sua non il secondo, ma il primo, non può ottenere il primato.
» Da tutte queste dispute ne segue, che non solamente le famiglie par-
» ticolari, ma le città sono rese infelici; perciocchè le famiglie formano
» parte delle città, e queste medesime parti entrano nella composizione
» del tutto, ossia del mondo. Ora è troppo naturale che un tutto com-
» posto di parti riesca tale, quali sono le sue parti. »

« Nella stessa guisa che la costruzione delle prime parti contribuisce
» assaissimo o alla perfezione o al difetto di un'opera; e come, per esem-

(1) Ma bensì il piacere fu stabilito per la generazione. Il bisogno della fame, ed il piacere del mangiare, del dormire ec., è il mezzo col quale la natura spinge la specie umana alla conservazione dell'individuo. Il bisogno ed il piacere dell'amore è il mezzo col quale la natura spinge il genere umano alla conservazione della specie.

» pio, la posizione del fondamento in un edificio, la chiglia nella costru-
» zione di un vascello, il rilasciamento della voce nell' armonia e nella
» melodia; così pure la disposizione e l' ordine delle famiglie contribui-
» scono assaissimo a rendere un Governo ben regolato, o male orga-
» nizzato. »

« Coloro che pensano ad aver figli debbono praticare questi precet-
» ti. È di mestieri inoltre ch' essi schivino accuratamente tutto quello
» che è imperfetto, perchè fra le piante e gli animali le cose imperfette
» non sono feconde. Avvi un certo tempo fissato dalla natura alla pro-
» duzione dei frutti, affinchè questi frutti e i loro semi sieno prodotti
» da corpi fortificati e perfezionati. Per questa ragione è necessario alle-
» vare i fanciulli e le fanciulle in esercizii adattati e continui, e dar loro
» una educazione conveniente ad una vita laboriosa, savia, e costante
» nella virtù. »

« Parecchie cose v' hanno nella vita umana, intorno le quali una
» tarda cognizione è la migliore. Conviene allevare la gioventù a non ri-
» cercar l' uso dei piaceri amorosi prima dell' età di vent' anni; e fa d'uo-
» po avvezzarli, allorchè ne fanno uso, a servirsene di rado. S' eglino se-
» guiranno queste massime, ed osserveranno una lodevole continenza,
» essi si formeranno un eccellente temperamento. »

« Mediante i precetti che dánnosi alla gioventù nella sua infanzia,
» debb' essere proibito nelle città greche di giacere colla propria madre,
» colla propria figlia e colla propria sorella. È d'uopo inoltre che non
» sia permesso di usare nelle pubbliche piazze, perchè egli è bello ed
» utile che gli ostacoli a questo piacere sieno in grandissimo numero. »

« Coloro che vogliono procreare la prole debbono avere dell' anti-
» veggenza su questo punto. La precauzione più necessaria a colui che
» intende dar l' essere ad un figlio è un regime casto e sano, ed una sa-
» via ritenutezza nella quantità degli alimenti, ed un' attenzione intorno
» al tempo nel quale questi alimenti debbono esser presi. È d' uopo pur
» anche di schivare l' ubbriachezza, e tutti i turbamenti dai quali le abi-
» tudini del corpo ne riportano detrimento. Ma quello che soprattutto è
» necessario osservare si è di por mente che nell' istante della genera-
» zione abbiasi lo spirito tranquillo; perciocchè i principii generanti so-
» no resi cattivi dalle affezioni sregolate, incostanti, e soverchiamente
» focose. »

« Non saprebbesi pertanto impiegare abbastanza di diligenza e di
» applicazione ad oggetto d' aver figli bennati, e quindi bene allevati. Se
» quelli che amano i cavalli, i cani, gli uccelli, hanno cura della gene-

» razione di questi animali, ed osservano come, in qual tempo e per
» quale animale convenga farli procreare, affinchè la razza non venga a
» deteriorare; non è ella forse cosa vergognosa che gli uomini non fac-
» ciano alcun conto dei loro figli, che li generino a caso, ed abbiano po-
» chissima cura del nutrimento loro e della loro educazione? La negli-
» genza intorno a queste cose è cagione della malizia e della malvagità
» umana, e col finire nel far degenerare la specie degli uomini, la si ren-
» de simile a quella delle bestie. »

Prescindendo da qualunque instituzione positiva, lo stato di matrimonio è stato puramente *convenzionale*, originato da un vero contratto, nel quale si sottintende sempre la condizione, che l' uomo e la donna contribuiscano dal canto loro gli ufficii ed i riguardi dovuti alla convivenza ed alla famiglia; di modo che, violando questa condizione, il contratto è rotto, e le parti hanno diritto di ritornare alla primitiva libertà, salvo il risarcimento dei danni e degl' interessi contro chi vi diede causa.

LIBRO TERZO

NOZIONI FONDAMENTALI SULL' ORDINE DELL' INCOLUMITÀ PROPRIO DEL GENERE UMANO.

CAPO I.

Nozioni generali.

§ 379. *Dell' oggetto e dello spirito dell' ordine della incolumità.*

L' ordine dell' *incolumità* è essenzialmente identificato con quello della *conservazione*, ed anzi non è che lo stesso *ordine* della *conservazione*, in quanto è rivolto ad *allontanare* ogni nocumento e le cagioni sue, ed a ripararne gli effetti. Egli è propriamente l' *ordine* della *conservazione indiretta* del genere umano. *Conservare senza detrimento* costituisce l' *incolumità*, e lo *scopo* dell' *ordine* dell' *incolumità*.

Perlochè quest' ordine è sì *esteso*, come lo è quello della *diretta conservazione;* perchè non solo si occupa a guarentire le cose ed i rapporti della conservazione diretta, ma ad agire eziandio contro quelle cagioni le quali, operando *fuori* delle cose che servono direttamente al piacere ed al benessere, possono per sè nuocere alla felicità sì fisica che morale dell'uman genere.

Allontanare pertanto ogni specie di danno, *assicurare* dal pericolo di ogni danno, ecco le due parti massime di quest' ordine. *Procurare la sicurezza, respingere l'offesa*, forma dunque lo spirito proprio di quest' ordine.

§ 380. *Nozioni generali sulla sicurezza.*

La *sicurezza* si può considerare sotto due rapporti; cioè o relativamente allo stato reale delle cose, o relativamente alla cognizione ed al sentimento dell' uomo. Sotto il primo rapporto essa è propriamente un tale *complesso* di circostanze e di rapporti *reali*, dai quali, indipendentemente dal sentimento e dalla cognizione che ne può aver l'uomo, non può derivare vero danno. Sotto il secondo rapporto essa è propriamente la *certezza* di non soffrire un male positivo, o di non subire la privazione di un bene. Il sentimento di questa certezza porta seco la *compia-*

cenza di sentirsi sgombri da *timore*. Il sentimento adunque della *sicurezza* è per sè un *bene*. Se dunque si ha *diritto* a non soffrire un dato male, si avrà perciò diritto alla legittima sicurezza. Essa dunque in tutti i rapporti della *giustizia comune* forma uno dei diritti degli uomini (§ 193-194. 208 al 210. 235 al 238).

Per la qual cosa gli uomini e le società avranno *diritto* a tutti quei *mezzi* che sono necessarii a toglier loro il *timore* d'essere molestati da un male che per dovere non hanno a soffrire, e ad assicurare l'esistenza e la durata dei beni stabiliti dall'ordine naturale delle cose.

Dico il *timore ragionevole*. I diritti, essendo risultati dei rapporti *reali* delle cose determinati dall'*ordine morale* di natura (§ 186-187), non possono combinarsi che colla *verità*, ed avere altro fondamento che la verità reale delle cose, ossia l'esistenza dei rapporti reali medesimi (§ 162 al 164). I falsi mali e i falsi pericoli sono mali e pericoli che *non esistono realmente* nei rapporti delle cose. Non possono dunque esser fonti di diritto; non possono dunque formare un titolo (§ 185), onde derogare al diritto altrui.

Derogare adunque al diritto di un terzo in conseguenza di un falso timore, è cosa assolutamente ingiusta. Derogarvi *oltre* la *necessità* della *reale* sicurezza, cioè *oltre la misura* che i rapporti reali delle cose prescrivono per non doverne con *verità* temere danno ingiusto, è un'altra ingiustizia.

§ 381. *Nozioni generali sulla difesa.*

Premunirsi contro un male, e liberarsi dal timore ragionevole di un male, il quale senza l'uso di certi mezzi, in forza del corso ordinario delle cose, si può ragionevolmente prevedere come contingibile, costituisce propriamente lo *spirito* dell'*ordine* della *sicurezza*. Guarentirsi da un male *presente*, e dai tentativi spiegati di un male *presente*, è propriamente l'oggetto della *difesa*. In largo senso però l'*ordine* della *difesa* abbraccia anche quello della *sicurezza*. Diffatti ogni azione che si pratica per allontanare un male, sia presente, sia probabilmente contingente, è in sostanza una difesa. Ma la situazione delle cose essendo realmente diversa, è d'uopo usare anche nomi diversi.

Lo *stato* di *difesa* è essenzialmente uno stato di *opposizione*, di contrasto e di guerra. Egli è *determinato* dalla presenza e dai tentativi dell'offesa derivante da qualsiasi specie di esseri che attentano contro l'incolumità. Egli *vige* e si *estende* fino a che vige l'azione offensiva, e quanto si estendono le operazioni ed i rapporti dell'offesa. Egli *finisce* dove subentrano le cagioni e lo stato della *sicurezza*.

Esercitare la difesa è un diritto così primitivo, inviolabile e naturale dell'uman genere, quanto quello della conservazione, di cui non è che un aspetto (§ 298. 300-331. 379). Quando dall'uomo si possa praticare contro l'altr'uomo, e però dove consista il suo *titolo morale* di ragione, fu già osservato di sopra (§ 237).

§ 382. *Degli oggetti del diritto d'incolumità in generale.*

Posto che l'*ordine* dell'*incolumità* non è che quello della *conservazione* (§ 379), è manifesto che tutti gli oggetti del diritto di *conservazione* saranno pur anche oggetti del diritto d'*incolumità*, e quindi del diritto di *sicurezza* e di *difesa*. La nostra vita, i nostri beni, la nostra libertà personale o reale, la famiglia e la patria, e in generale qualunque *mezzo* del giusto benessere umano, potranno essere tutti oggetti (§ 190 al 192) del diritto d'*incolumità*. Tutti i diritti non ne formano che un solo (§ 193-194. 206. 209-210. 213); e la vita, la libertà, i beni (§ 191. 197. 300 al 304), la famiglia, la patria, ossia la società (§ 204. 213. 256. 369) non sono che varii oggetti di questo solo diritto.

Conservare ed aumentare il diritto di *felicità* esige il conservare ed aumentare gli *oggetti* ai quali è essenzialmente annessa la facoltà di essere felici (§ 192. 210-211). Conservare *indenne* il diritto di *felicità*, ossia i *mezzi* del diritto di *felicità*, nel che consiste l'*incolumità*, esigerà dunque il *porre in sicuro* e il *difendere* tutte queste cose da ogni offesa fino a che sieno sicure (380-381).

§ 383. *Della forza del diritto d'incolumità ne' suoi rapporti ai varii oggetti di diritto.*

Tutti gli oggetti della giusta conservazione umana, considerati in generale rapporto all'ordine della giustizia, non possono soffrire veruna *eccezione* di diritto per il legittimo possessore del diritto medesimo, benchè per lui possano essere d'un'utilità diversa (§ 206). Io voglio dire che la legge naturale non dice ad alcun uomo, nè ad alcuna nazione, che abbia *meno* diritto su d'un tale che su d'un tal altro oggetto di diritto, tosto che autorizza un uomo od una società a farne acquisto, a conservarlo e ad aumentarlo. Anzi, siccome la *giustizia* è quella che distingue la *violenza* dal *diritto* (§ 180-181), così sarebbe assurdo *aver diritto a conservare* una cosa, ad accrescerla, ad acquistarla, ed avervi *meno* diritto che ad un'altra. Il *giusto* e l'*ingiusto* sono un *sì* ed un *no* (§ 120. 125). Il *sì* ed il *no* non conoscono nè il *più*, nè il *meno*.

Fra più *doveri* che possono essere esercitati da una data persona, può accadere talvolta che sceglier si debba il più *importante*, e tralasciar gli altri. Ciò avviene allorchè un incolpabile concorso di circostanze fa nascere un'urgenza di fatto, in cui è incompatibile eseguirli o combinarli tutti. Per questa ragione allorquando la difesa è un *dovere*, essa sarà subordinata a questa legge. Ma in questo medesimo caso un bene maggiore verrà sempre preferito ad uno minore, un male minore verrà sempre scelto a fronte di uno maggiore. La *massima utilità* è l'anima di tutti i doveri (§ 150. 266. 369). Il principio è sempre lo stesso; la legge con cui opera è sempre identica, sebbene rivesta forme diverse.

Ma quando riguardiamo un uomo, una società, una nazione esercitanti un diritto in relazione agli oggetti, ossia in relazione alle cose tutte a noi esterne, noi non possiamo nei loro rapporti esterni trovare nemmeno l'occasione di questa *concorrenza o conflitto*, per cui si possa dire aver noi più o meno diritto a conservare, ad accrescere, a difendere, ad assicurare un tale più che un tal altro *oggetto* a noi appartenente di diritto, perchè una podestà *giusta* ed *irrefragabile* è una cosa ed una relazione, la quale considerata come *tale* rispetto a tutti coloro pei quali essa è giusta ed irrefragabile, non soffre nè diminuzioni, nè gradazioni.

L'*energia* pertanto del diritto d' *incolumità*, ossia la podestà giusta ed irrefragabile della sicurezza e della difesa ne' suoi rapporti a qualsiasi oggetto esterno, sieno pure gli *oggetti* di *diritto* di grande o di picciolo valore, non conosce altro limite, fuori di quello che viene indotto dai necessarii rapporti di *fatto* della conservazione; o, per dirlo in altri termini, nell'*ordine morale* di natura contemplato in generale, qualunque uomo o società ha la podestà giusta ed irrefragabile di procurare con tutti i mezzi che sono necessarii la incolumità di tutti gli oggetti di *diritto* fino al punto che *cessi* ogni offesa e pericolo reale, senz'aver il dovere di risparmiare qualsiasi cosa esterna con *detrimento* delle proprie facoltà.

§ 384. *Del diritto d'incolumità ne' suoi rapporti alle diverse cagioni offensive in generale.*

Qualunque guasto, danno od offesa non si può figurare senza figurare pur anche un agente, il quale colla sua azione sconcerti lo stato di conservazione di una cosa qualunque; e però l'idea di *offesa* involge nel suo concetto l' *esistenza* d' una cagione *offensiva*, e l'esistenza di un *soggetto* che soffre l' offesa.

L'*offesa* è un *risultato* di *fatto* dei rapporti che passano fra l'indole e l'azione dell'agente nocivo, e la natura e lo stato del soggetto offeso

o danneggiato. Ogni *offesa* è *effetto* di una forza, o dell'esercizio di una forza. Qualunque danno ed offesa dell'uomo sarà dunque in generale un risultato dei rapporti che passano fra la natura e lo stato di lui, e la natura e l'azione degli esseri che lo circondano. L'*attitudine* a riportar danno ed offesa si può chiamare col nome di *passibilità*. In senso proprio la *passibilità* si riferisce ad un essere capace di piacere e di dolore; in una parola, ad un *essere senziente:* ma in senso più ampio e meno rigoroso si può estendere a qualunque soggetto che può soffrir guasto e alterazione da un altro agente qualunque.

La *passibilità* dunque in generale sarà un risultato della costituzione, delle forze e dello stato di un soggetto qualunque, in quanto può essere guastato, danneggiato ed offeso da qualsiasi cagione. A fine dunque di *determinare* la *natura*, l'*estensione* e le *maniere* della *passibilità* è d'uopo esaminare la natura, lo stato e le relazioni di qualunque essere passibile con le cose che lo circondano. Da queste premesse ne derivano due conseguenze; cioè: 1.° I rapporti dell'*incolumità* umana saranno dipendenti dai rapporti della *passibilità* dell'uomo; come i rapporti della passibilità sono dipendenti dalla *costituzione* e dallo stato dell'uomo, e dalla natura e dallo stato degli esseri coesistenti che possono agire su di lui. 2.° A fine di *determinare* l'*umana passibilità* è d'uopo esaminare la natura, lo stato e le relazioni dell'*uomo* colle cose tutte che lo circondano, nelle quali sono compresi anche gli altri uomini.

La costituzione dell'uomo è quella di un essere formato d'una certa anima e d'un certo corpo. Egli ha relazione con tutto ciò che sta fuori di lui per mezzo solamente della propria *macchina;* e però fisico è il commercio che sostiene colla natura tutta, nel che si comprendono i suoi simili (§ 89). La *passibilità* dunque umana, e per ciò stesso l'*ordine* dell'*incolumità* sono interamente fondati sull'*ordine fisico*, ed atteggiati dall' *ordine fisico.* Ecco un altro capo speciale compreso sotto la formola generale già prodotta (ivi), e dappoi confermata nell'*ordine* della *sussistenza* (§ 306).

Tutto quello che può *offendere* il fisico dell'uomo, tutto quello che può *allontanare* l'offesa dal fisico e dagli oggetti che giovano al fisico dell'uomo, formerà dunque oggetto di attenzione nell'*ordine morale* dell'*incolumità*. Tutto quello che col *ministero* del fisico può apportar dolore o danno *morale*, tutto quello che può allontanare le cagioni fisiche di un dolore o danno morale, formerà pure oggetto del *diritto d' incolumità.*

L'uomo, parte della natura, e collocato su questa terra, sostiene rapporti di azione e di passione cogli elementi, coi vegetabili, cogli ani-

mali, coi minerali, co' suoi simili, e con ogni cosa anche invisibile che può affettare la macchina di lui. Da tutte queste cose può riportar danno ed offesa, come ne riporta molte fiate giovamento e difesa. Lo stato di salute, di piacere e di felicità non è annesso che ad un determinato *ordine* di cose, qual è quello della conservazione, della riproduzione e dell'armonia. Ogni altro stato delle cose è cagione di guasto, di dolore, di distruzione, di mostruosità, di morte.

Sottrarsi adunque da ogni stato di disordine procedente dalle cagioni esterne, resistere a lui, allontanarne e prevenirne le cagioni fino al punto della sicurezza, ripararne i danni, costituirà un oggetto del *diritto d'incolumità*. Gl'incendii, le inondazioni, le ruine, gli oragani, i fulmini, i malori, ed ogni altro genere d'infortunii nocivi all'individuo ed ai beni dell'uomo, sono dunque cagioni onde porre in moto il *diritto d'incolumità*. Tutti i *mezzi* necessarii a prevenire, a sottrarsi, a resistere, a riparare i danni che ne possono derivare, saranno *oggetti* del *diritto d'incolumità*.

Esaminando l'organizzazione dell'uomo, e le facoltà *morali* colle quali ei può provvedere alla sua conservazione, noi troviamo ch'egli costrutto con organi complicatissimi e delicati, sfornito di armi e di difese naturali, privo di quello che chiamasi *istinto*, tiene veramente tutte le sue forze in una organizzazione particolare di cervello, ed in una macchina assaissimo flessibile. Il leone, l'orso, l'elefante, il bue, il cavallo, e tanti altri animali, sono superiori a lui in gagliardía. Essi poi dopo una breve infanzia provveggono costantemente alla propria conservazione.

L'uomo non può veramente mettere a profitto le sue forze *fisiche* se non che sviluppando le proprie forze *morali*; talchè in ultima analisi le forze sue si estendono a proporzione che si estende l'*arte*. Ma sviluppare le forze morali, e supplire alla limitazione individuale delle forze fisiche, moltiplicarle ed estenderle, esige lo stato di società (167. 287 al 289. 369). Lo *stato* adunque di *società* diviene ad un tempo stesso un oggetto finale, un mezzo necessario, un ajuto di diritto nell'*ordine* dell'*incolumità*.

Oggetto finale, perchè racchiude i sussidii della conservazione assoluta; *mezzo necessario*, perchè senza di lei non può alcun uomo respingere i danni, ed assicurare la sua felice esistenza contro le cagioni nocive; *ajuto di diritto*, perchè tutti i membri d'una società sono per necessario dovere di natura tenuti a concorrere al soccorso scambievole in tutti quei casi in cui le forze particolari, per l'ordine della *incolpabile necessità*, non bastano a guarentire il giusto benessere d'ogni individuo

(§ 289 al 292 e 369). Per esseri bastanti a sè stessi non vi sono costanti e rigorosi doveri di società, ossia non può esistere un *ordine abituale di socialità* (§ 252 al 256 e 370). Dall'altra parte poi per ogni uomo la società non ha valore, e non può esigere doveri se non in vista di essere un ajuto alla debolezza dell'individuo, ed a proporzione solamente che soddisfa all'*ordine di ragione* che ad un tale ajuto si conviene (§ 256 al 261. 369-370). Quello che volgarmente appellasi *contratto sociale*, e che meglio chiamar dovrebbesi *legge della socialità*, esige condizioni e vantaggi *reciproci* fra il corpo e le sue membra (§ 369).

Qualunque sieno pertanto le cagioni *prepotenti* che l'incolpabile necessità conduce contro la conservazione umana, tutte formeranno soggetto e titolo di *rigoroso dovere naturale*, onde porre in moto le forze tutelari della società a pro di tutto il corpo o di alcuna delle sue parti; ossia la società ed ogni membro di lei in forza della legge sociale (§ 289 al 292 e 369) saranno *in dovere* di ajutare, difendere e proteggere in comune con tutte le loro forze i membri della colleganza, laddove la necessità lo esiga. Da ciò deriva tutto l'*ordine pubblico tutelare* (§ 49), nel quale sono compresi i varii stabilimenti a pro dell'*incolpabile mendicità*.

Per una maniera indiretta, ma essenzialmente connessa, l'*istruzione* che insegna a distinguere i beni dai mali, le cagioni che li producono, e i mezzi onde evitare, prevenire, ostare e metter riparo al danno, forma parte dell'*ordine dell'incolumità*.

CAPO II.

Dell'ordine dell'incolumità ne' suoi rapporti fra uomo e uomo in generale.

§ 385. *Soggetto di questo Capo.*

Nell'embrione ora adombrato si racchiude pur anco l'*ordine dell'incolumità* ne' suoi rapporti fra *uomo e uomo*; ma le sue forme sono così ravviluppate col tutto generale di cui fa parte, che non è possibile discernere il proprio e speciale aspetto de' suoi fondamenti. Conviene pertanto supplire con viste più speciali.

Fra le cagioni che possono nuocere ad ogni uomo v'hanno pure gli altri uomini. Ogni uomo, or più or meno, è dotato di una certa misura di potere reale, per cui la *passibilità* del suo simile può essere offesa.

Posto questo *fatto*, ne nasce una cagione di *difesa*, e quindi di contrasto, di opposizione, di guerra; e perciò il diritto d'impiegare tutti i mezzi necessarii di sicurezza.

L'ordine della *giustizia comune*, ossia dell'uguaglianza di diritto, è l'unica norma di ragione morale direttiva le azioni di diritto e di dovere fra uomo e uomo (§ 230. 232. 235. 269. 369). A riserva del caso della prepotente ed incolpabile necessità, ossia fuori dei fatti della ragione del *necessario conflitto*, niun uomo può tentare di derogare al diritto altrui, ossia meglio nuocere agli oggetti del diritto altrui (§ 262. 344. 349). Dunque *fuori* di questo caso ogni offesa essendo fatta senza necessità, ella sarà *senza* diritto, ossia sarà vera *ingiuria*.

In un essere *morale*, ossia in un essere intelligente, la di cui moralità sia sviluppata, e che però possegga la libertà razionale (§ 115), ogni ingiuria recata al suo simile è un *delitto*.

Del caso della prepotente necessità, ossia della ragione del necessario conflitto, non mi conviene più far parola dopo quello che già ne fu detto (§ 262. 344. 349). Resta pertanto che dobbiamo ragionare dell'*ordine morale dell'incolumità* ne' suoi rapporti alle *ingiurie*. Per ora non ci è permesso di parlarne che in una guisa generale, cioè in quel punto elevato di vista che abbraccia del pari i rapporti degli individui e della società sì nell'interno che nell'esterno, cioè sì per Diritto politico, che per quello delle genti.

Le teorie del diritto di *punire* e della *tutela* esterna appartengono alla ragione politica e delle genti (2-3 e 49).

ARTICOLO I.

Nozioni fondamentali sull'ordine teoretico dell'incolumità fra uomo e uomo ne' suoi rapporti più generali.

§ 386. *Del principio fondamentale del diritto di difesa fra uomo e uomo.*

Nuocere *senza diritto* al suo simile; resistere, respingere, assicurarsi contro l'ingiuria del suo simile; ecco i *fatti* che qui si contemplano a fine d'indicare i principii convenienti e *teoretici* di *ordine morale* comuni al genere umano ed alle sue parti, considerate come uomini, cittadini e popoli.

Niun principio di ragione può autorizzare a nuocere senza diritto; ed anzi ogni legge prescrive ed *obbliga* ad *astenersi* dal farlo. Niun principio di ragione *obbliga* a tollerare l'ingiusto danno altrui; ma anzi ogni legge attribuisce il diritto a sottrarsene, a resistere, ad assicurarsi contro l'ingiusta offesa. Se ciò non fosse, l'*ordine morale* della giustizia non sarebbe più il sistema della *massima utilità*, come egli è veramente

(§ 150. 265 al 267), e la *giustizia comune* (§ 230 e 235) sarebbe una falsità. L'ingiusto offensore avrebbe senza diritto, ed anzi contro diritto, un impero micidiale e funesto sul suo eguale; il che è il massimo degli assurdi.

§ 387. *Dei varii titoli per esercitare fra uomo e uomo il diritto di difesa. Loro forza, e conseguenze in generale.*

L'ingiuria si può estendere quanto si può estendere il danno ingiusto. Il danno ingiusto si può estendere quanto si estendono gli *oggetti* dei diritti umani (§ 190 al 192 e 212), ai quali si può recare ingiusto detrimento o distruzione. Dunque la *difesa* fra uomo e uomo può essere esercitata per tutti i *fatti* coi quali l'uomo offende ingiustamente qualsiasi specie di oggetti del diritto del suo simile. I *titoli* adunque di ragione della difesa sono tanto varii e moltiplici, quanto varii e moltiplici sono i fatti dell'ingiuria, e gli oggetti della giusta incolumità.

Esercitare la difesa essenzialmente importa di respingere o di allontanare ogni nocumento fino al punto della vera sicurezza (§ 300. 380 al 382). Ma senza l'uso dei *mezzi necessarii* ciò è impossibile. *Tutti* i *mezzi* necessarii adunque per allontanare il nocumento, e procurare la sicurezza, formano parte integrante del diritto di difesa fra uomo e uomo.

Se dunque il dolore, la schiavitù, la morte dell'ingiusto offensore fossero veramente *mezzi necessarii* alla giusta difesa ed alla vera sicurezza della persona e degli oggetti tutti di diritto dell'ingiuriato, egli avrà la giusta ed irrefragabile podestà di effettuare tali cose. Senza di ciò si verificherebbe l'assurdo testè ricordato, che l'ingiuriato dovrebbe esser vittima d'un suo eguale operante contro diritto; e il diritto di difesa, il quale essenzialmente esprime di sua natura la podestà *irrefragabile* di *usare* di tutti i mezzi necessarii ad allontanare il male ingiusto, sarebbe una positiva falsità.

§ 388. *Del principio della necessità, in fatto di giusta difesa fra gli uomini. Sua estensione.*

Da per tutto, dove esiste un *oggetto* di diritto minacciato; da per tutto, dove esiste la minaccia, l'aggressione, l'ingiuria; esiste un *titolo* per esercitare la difesa fino al punto della sicurezza (§ 237. 382-383). Ma da per tutto, e fino a che esiste il titolo della difesa, esiste ancora il diritto di usare ogni *mezzo necessario* per proteggere l'incolumità (§ 387).

Dunque in tutti gli oggetti di diritto esposti ad ingiuria si ha diritto di usare tutti i *mezzi* necessarii di difesa fino a che sussiste la minaccia,

l'aggressione, l'ingiuria. Ma se il titolo della difesa risulta dal *fatto* e dal pericolo dell'ingiuria a qualunque nostro diritto, è evidente che, *cessando* le cagioni del *fatto* sino al punto della *sicurezza*, cesserà pure il *diritto* correlativo. Ecco il vero punto di vista del principio della *necessità* in fatto di difesa sì pubblica che privata. Restringerlo è un distruggerlo; ampliarlo è un autorizzare l'*eccesso* della difesa. Coll'autorizzare l'eccesso della difesa si autorizza l'ingiuria contro del terzo. Ciò avviene quando la difesa richiegga di *nuocere* all'ingiuriante, o quando il pretesto della difesa imponga ai sudditi di uno Stato qualche sacrifizio della loro libertà e dei loro diritti (§ 241 al 244).

Sarebbe un abusare del principio della *necessità* il prescrivere generalmente come principio assoluto di naturale dovere la *fuga* avanti un aggressore ingiusto. Un devastatore si affaccia al mio campo ed alla mia casa per appiccarvi il fuoco; un corpo di nemici si avvicina alle frontiere del nostro territorio per invaderlo o depredarlo. Con qual principio di ragione si potrà dimostrare che, essendo in fatto necessario di uccidere e gli uni e gli altri per non soffrire il danno, tanto il possessore della casa e del campo, quanto il presidio militare posto alle frontiere, sieno in obbligo piuttosto di fuggire, che di porre a morte gli aggressori? È questo appunto ciò che gl'ingiurianti desiderano, perchè colla fuga sia loro lasciato libero il campo onde dare il guasto progettato. Usando adunque del principio della *necessità* in guisa, che un uomo o una nazione debba in generale *sacrificare* un qualunque suo *diritto* fuor di quello della propria vita, piuttosto che nuocere alla persona degl'ingiurianti, egli è lo stesso che distruggere i fondamentali rapporti del diritto di difesa, ed un controvertere l'ordine della giustizia comune. *Jus datum sceleri.*

Nelle *civili società*, dove sotto la protezione delle leggi l'uomo può essere risarcito da ogni danno riparabile, e dove è raro che possa adoperare per *propria* autorità il potere privato contro un suo simile, l'esecuzione del diritto di difesa riceve trasformazioni ed aggiunte, le quali variano il modo dell'esercizio di lui, senza però smentire giammai la natura e l'estensione del principio. Ma in una considerazione astratta e generale, come al presente lo riguardiamo qui, non può soffrire limitazione se non che distruggendone l'essenza.

ARTICOLO II.

Osservazioni di fatto per servire alla teoria dell'ordine pratico della incolumità fra uomo e uomo in generale.

§ 389. *Quale oggetto venga preso in considerazione.*

Il primo fatto, o, a dir meglio, lo spirito dei primi fatti contemplati nell'*ordine teoretico* della difesa fra uomo e uomo si è: *nuocere senza diritto al suo simile*. Si prescinde dal caso della prepotente necessità, inducente la ragione del necessario conflitto (§ 385-386).

Il nuocere ingiustamente ad un suo simile, specialmente fra gli uomini dotati d'un certo grado di ragionevolezza, presuppone una *mala volontà* verso d'un loro simile. Questa mala volontà suppone *motivi;* e questi motivi suppongono interessi, inclinazioni nell'amor proprio degli uomini, *nocive* al bene ed ai diritti comuni. Nell'*ordine teoretico* basta figurare che ciò sia *possibile*, per determinare ciò che prescrive il puro Diritto; ma nell'*ordine pratico* conviene, per quanto si può, trovare come in *fatto* ordinario possa andare la cosa. Presentemente noi siamo costretti ad attenerci alle vedute le più *generali*. Volendo pertanto dire qualche cosa relativa ai fatti dell'*ordine pratico* riguardante le offese, siamo obbligati a consultare le prime leggi *naturali* di *fatto* dell'*amor proprio* nei loro rapporti fra uomo e uomo. Dico le prime leggi *naturali*, perchè tutto quello che è puramente *fattizio*, ed opera dell'ignoranza e dei falsi principii, non può costituir base d'una scienza di *ordine naturale*.

§ 390. *Dell' amor proprio contemplato nella vista più generale. Ricerche.*

Fino a che consideriamo l'amor proprio (§ 77-78) dell'uomo in una veduta *astratta* e *generale*, non troviamo verun lume il quale ci indichi dover esso avere una buona più che una rea direzione verso i suoi simili. L'uomo nasce colla sola *tendenza* ad essere felice. Questa tendenza si determina a norma delle circostanze, o, a dir meglio, a norma degl'interessi inspiratile dalle circostanze. Non si può dunque dire *in astratto* che il cuore umano sia *naturalmente* buono o cattivo; ma si deve nelle *circostanze* più speciali esterne ricercare se esistano abituali cagioni, in forza delle quali egli contrar possa o bontà o malvagità. Io ho spiegato altrove che cosa intenda con queste denominazioni (§ 149).

Noi ora contempliamo l'amor proprio d'ogni uomo rispettivamente agli altri uomini. *Amare*, *odiare*, *essere indifferente*, sono le tre posi-

zioni possibili dei sentimenti che un uomo può vestire verso il suo simile. La quistione adunque riducesi a domandare = Se in forza di *circostanze* naturali, e necessarie per la Politica, l' uomo sia portato ad amare, odiare, od essere indifferente per il suo simile; e fino a qual segno, per quali oggetti, e dietro quali circostanze sia condotto a fare l' una o l' altra cosa, o a vicenda o in parte a concepire or l' uno, or l' altro sentimento. = Ognuno vede che noi non dobbiamo scrutinare minutamente le varietà e i casi speciali; ma attener ci dobbiamo a quelle vedute generali e costanti che sono di appartenenza della *cosa pubblica*, e dei primi fondamenti della scienza della *cosa pubblica*.

§ 391. *Dei primi appetiti naturali puramente personali.*

Le prime *circostanze* comunicanti una certa direzione al cuore umano sono quelle che risultano dalla *costituzione* dell' essere fisico-morale dell' uomo. I bisogni, i piaceri, i dolori, gli appetiti, determinati dalla organizzazione di lui, sono le prime occasioni originanti le affezioni del suo cuore.

Senza molte dimostrazioni è manifesto ad ognuno che l' uomo nasce colla tendenza a *conservarsi*, e perciò a respingere ogni nocumento. Ecco l' *amore* della conservazione, l'*odio* all' ingiuria, l'*impulso* alla difesa. La passione dell' ira è per legge naturale la salvaguardia dell' incolumità umana. Essa è necessaria e legittima quanto il suo oggetto.

Nutrirsi, *coprirsi* dalle ingiurie delle stagioni, viene determinato dal *bisogno* della fame, e dalla *molesta sensazione* dell' atmosfera e di tutto ciò che ne circonda. Da questo nasce il *desiderio* di possedere gli oggetti atti a provvedere a questi bisogni, e quindi la brama del *dominio* delle cose godevoli. L'amor dei beni fisici è per sè legittimo (§ 196-197. 300), e non può essere ingiusto che per mala *direzione fuori del caso* della *necessità* (§ 262 e 344).

L'amore fra i sessi è più o meno possente, ma sempre vittorioso in tutti i luoghi e in tutti i tempi: esso è un effetto dell'organizzazione. La riproduzione della specie, la conservazione della stirpe umana lo giustificano (§ 377-378).

Il corpo umano è una macchina d' una organizzazione compostissima, le di cui suste da un *esercizio* oltre un certo segno protratto vengono *affaticate*, e le quali molta *quiete* rende *inerti*, e non eccitate a recar piacere all'uomo. Da ciò per una parte nasce il senso penoso della soverchia *fatica*, e il bisogno del riposo; e dall' altra il senso fastidioso della *noja*, ed il bisogno e la tendenza in certi tempi ad agire, e in certi

tempi a riposare. Fino a qui le inclinazioni sono conformi ai rapporti della necessaria conservazione, e però in sè sono *legittime*. Queste inclinazioni sono altrettanti *diritti*.

§ 392. *Interesse sociale. Affezioni virtuose.*

In tutta questa enumerazione non abbiamo contemplato se non che rapporti puramente *personali* di ogni individuo, nei quali sebbene veggiamo che gli appetiti sieno determinati dalla naturale costituzione dell'essere umano, e per sè medesimi sieno conformi all'ordine puramente individuale dell'uomo; tuttavia non veggiamo nulla che abbia una relazione o amica o nemica fra più uomini. Rimane dunque a discutere ancora come e fino a qual segno l'uomo possa essere naturalmente portato a giovare, o a nuocere, o a non curare il suo simile.

Datemi un essere che non ami e non possa amare che sè stesso, e gli altri che per sè stesso. Se questo ente avesse in proprio potere tutti i mezzi onde soddisfare a'suoi desiderii, ed essere sgombro da ogni dolore e da ogni pena, senza che vi venisse mescolato alcun suo simile, egli è troppo chiaro che non potrebbe avere *motivo* alcuno nè ad amare, nè ad odiare un suo simile. *Amare* e *odiare* sono due affezioni della *volontà*. La *volontà* non agisce che in conseguenza della spinta dei motivi. Ogni motivo porta seco un interesse, ossia una cagione di piacere o di dolore, un desiderio di un bene, o l'avversione ad un male. Un tal essere dunque, che avesse in suo potere *tutti i mezzi* delle proprie soddisfazioni, non potrebbe nè amare nè odiare il suo simile.

Ma l'uomo *abbisogna* del suo simile, ed a vicenda le soddisfazioni ed i bisogni si collegano (§ 369). Niun uomo può essere così forte e così presente in tutti i tempi e in tutti i luoghi da poter costantemente ed abitualmente far servire *a forza* molti suoi simili a sè medesimo. Sugli stessi bruti, ch'egli sottomette al proprio dominio, è costretto ad usare dell'impero dell'*abitudine*. L'uomo dunque, anche prescindendo da un positivo affetto di amicizia, è tenuto a cattivarsi la *benevolenza* degli altri suoi simili, per farli concorrere al proprio bene. Ecco un primo vincolo totalmente *personale* dell'interesse umano fra uomo e uomo, non per *nuocere*, ma per *giovare*. L'*abitudine* può contribuire a rinforzare assaissimo questo vincolo; l'*abitudine* ha un possente impero.

Ciò non è ancor tutto. Se poniam mente ai bisogni personali dell'uomo sovraccennati (§ 391), noi dobbiamo concedere ch'essi sono veramente imperiosi, talchè non è sperabile che prima che sieno soddisfatti l'uomo pensi ad altrui; ma dobbiamo pur concedere ch'essi sono *limi-*

tati, nè per essere soddisfatti esigono un tempo assorbente allorchè gli oggetti ne sieno preparati. Questa è una verità notoria che ha dato luogo al sistema di rigore dei politici puramente moralisti, del quale sopra si è fatta parola (§ 372-373). Può dunque all'uomo rimanere grande spazio ad agire a pro del suo simile.

Qui è dove la natura ha spiegato la sua provvidenza, per preparare nel cuore umano gl'impulsi degli affetti virtuosi, senza smentire l'unità del principio dell'*amor proprio*. Cessa, è vero, il bisogno puramente materiale; ma sottentrano, per legge della *costituzione umana*, altri *morali bisogni* più o meno attivi secondo le circostanze, e di una veramente *comune* utilità fra gli uomini.

Sottentra alla vista delle sventure, dei dolori e delle indigenze altrui la *compassione*, la quale recando nello spettatore e nell'uditore per un'associazione di idee analoghe un senso di pena, spinge a soccorrere l'afflitto, il bisognoso, l'oppresso, per sollevare sè medesimo dall'ambascia.

Sottentra all'aspetto o alla rimembranza dell'ingiuria altrui un senso d'ira, inspirato dalle idee dell'ingiuria; il qual senso eccita a praticare una comune vendetta, ch'io appello *convendetta*, onde sfogare l'ira concepita, riducendo le cose all'uguaglianza ingiustamente violata.

Sottentra all'aggradevole sensazione di un atto benefico fatto a noi o ad altri, al racconto o alla rimembranza di un tal atto, un senso aggradevole o diretto, o riflettuto, o attuale, o ricordato, il quale viene rispettivamente chiamato col nome di *gratitudine*, di *congratulazione;* e per un'associazione naturale d'idee, quand'abbia di mira il solo autore del beneficio, è un titolo di *benevolenza*.

Così gli annoverati sentimenti, ed altri molti da questi derivanti, per una naturale e felice reazione riproducono, variano ed accoppiano in mille modi tutti i fenomeni della virtuosa sensibilità. Essi poi, illuminati e diretti dalla cognizione delle persone a cui si debbono riferire, eccitati giusta l'importanza dei casi, moderati entro i confini che aver debbono per essere più che sia possibile utili *ai più*, assumono in complesso il nome di *umanità*, di *carità del genere umano*, di *filantropia*, ec.

§ 393. *Dell'interesse sociale e delle affezioni virtuose nei loro rapporti alle diverse età delle società in generale.*

Tutti questi sentimenti riescono più o meno *attivi*, più o meno *durevoli*, a proporzione che le cagioni loro sono più o meno forti e durevoli. A proporzione che le società sono più picciole, più imperfette, più rozze, esse sono più lontane dalla norma dell'*ordine* (§ 369), e più igno-

ranti sui mezzi teoretici onde arrivarvi. Ma a proporzione hanno fantasia più robusta, e passioni più forti; e però in tutte le affezioni virtuose puramente *naturali* avranno più energia, saranno più grandi i loro sforzi, e più risoluti i loro atti.

Gl'impulsi dell'interesse sociale e delle affezioni virtuose, operanti per un puro senso *sperimentale* ed *abituale*, tengono luogo di tutta la scienza della *giustizia pubblica* e *privata* prima che la ragione sia illuminata dalla cognizione dei principii. Essi dettano allo spirito i giudicii, al cuore gl'impulsi, alla mano gli atti. Questa è quella ch'io appellai *moralità del cuore* (§ 174). I suoi fondamenti stanno nella costituzione naturale dell'uman genere; le sue leggi sono quelle medesime de' suoi bisogni; la sua misura è quella del naturale sviluppamento delle facoltà umane.

Per questa via la natura spinge a bel bello le nazioni alla vera vita civile (§ 174 e 371); anzi non si potrebbe nemmen comprendere come gli uomini, senza questi fondamenti e questi impulsi puramente naturali, siansi accostati a qualche cosa di buono, di utile, e di veramente morale, *prima* della scoperta della scienza e dell'arte; e come la più parte dei sentimenti di morale sociale, ridotti a dogmi universalmente ricevuti fino dalla più alta antichità, ed anche presso le barbare nazioni, abbiano avuto un senso di verità e di bontà che non è comune agli altri rami delle umane cognizioni. Così si scorge una *parte* delle tracce e delle molle del regime della fortuna, ossia della natura abbandonata a sè sola, di cui abbiamo ragionato altrove (§ 366 e 369).

§ 394. *Conseguenze delle cose premesse, per rispondere in parte alle quistioni sovra proposte.*

Se nella costituzione e nell'economia delle umane facoltà si trovano le *preordinazioni*, in conseguenza delle quali schiuder devono le affezioni poco fa accennate; se dall'altra parte i poteri limitati d'ogni uomo, i bisogni e le abitudini lo legano in uno stato di convivenza coll'altr'uomo: egli è dunque manifesto che nell'ordine delle cose e nella costituzione della natura umana, lungi che esistano rapporti *originarii* e primitivi, pei quali l'uomo si vegga spinto a *nuocere* all'altr'uomo; esistono per lo contrario cagioni effettive, per le quali egli debba essere *animato* a giovare, e *trattenuto* dal nuocere senza necessità, o senza un motivo puramente *avventizio*, *superiore* agli ostacoli naturali che la natura e le circostanze oppongono all'offesa del nostro simile.

Si può dunque affermare che l'uomo è *naturalmente amico* e non *nemico* dell'altr'uomo; e quando divien *nemico*, che ciò si fa per ca-

gioni non originariamente predisposte nella costituzione o nell'economia delle naturali facoltà di lui, ma per ragioni puramente *esterne*, *avventizie*, condotte sia dalla fortuna, sia da combinazioni male avvedute. Tutte le dottrine sul senso morale, sul lume naturale per conoscere la bontà o la malvagità degli atti compresi nella morale della natura, sui rimorsi, sull'inescusabile ignoranza, sulla malizia intorno a certi oggetti; il divulgato motto di Giovenale: *nemo repente fit turpissimus;* perfino il detto di Machiavello, che *gli uomini per lo più non sanno essere nè del tutto buoni, nè del tutto tristi;* tutto riposa su questa supposizione.

Da ciò s'incomincia a ricavare un lume per la teoria dell'*ordine pratico* della *sicurezza* e della *difesa* ne' suoi rapporti fra uomo e uomo.

§ 395. *Ricerche sull'intemperanza morale. Osservazioni sulla necessità della forza indefinita dell'amor proprio umano.*

Il nuocere ad altri ingiustamente, ossia *senza* una prepotente ed inevitabile necessità, non solo può derivare da nimicizia, ma anche dall'unico sentimento d'*intemperanza morale;* vale a dire da un sentimento il quale, *oltre* la misura delle indispensabili indigenze, è animato da un interesse *indefinito*, e però da una brama a procacciar vantaggio senza aver riguardo al danno altrui. Tutto ciò avvenir deve *naturalmente*, se l'amor proprio dell'uomo è per natura suscettibile d'aspirare senza *eccezione* ad ogni *genere* di utilità, oltre una determinata *misura*. Ora l'indole generale e costante dell'amor proprio umano non è forse questa? (§ 77. 352. 356) E come dunque l'uomo in generale non riuscirà naturalmente malvagio e nocivo all'altr'uomo, posto che *naturalmente* è portato ad essere *intemperante?*

A ciò rispondo: nell'ordine delle cose qual'è la cagione che rende *vizioso* l'uso delle passioni naturali? La loro *forza*, oppure la loro *storta* direzione? La temperanza morale, ossia la *moderazione*, consiste forse nel non avere che *quel solo grado* di passione che basta per esser probi e contenuti; o non piuttosto nell'usar del *potere* entro i limiti delle armoniche transazioni dell'*ordine morale?* Un certo *eccesso* di energia nella *potenza* delle passioni non è forse necessario per dar vita e movimento all'ordine progressivo e variato del mondo morale? L'effetto che risultar ne deve non consiste forse in una moderata e scambievole *compressione* di quest'eccesso, anzichè nella mancanza positiva d'una dilatante elasticità? Ognuno tentando d'allargare la sfera rispettiva di azione, ma non potendolo fare fino al segno dell'assoluta soddisfazione e quiete del suo amor proprio, non è forse spinto da un movimento alter-

nativo e composto dei desiderii eccitati e della moderata soddisfazione? Il valor sommo di quell'aurea *mediocrità*, la quale nelle cose pubbliche è la base e dirò quasi la pietra filosofica della Politica, non risulta forse da uno Stato in cui si verifica la moderata compressione della quale io parlo?

Fingiamo che l'universo sia fabbricato come lo figurò Cartesio; tutte le orbite dei pianeti sieno altrettanti vortici, i quali colla loro corrente trascinino gli stessi pianeti in giro. Il moto vorticoso è realmente un effetto di due forze. Figuriamoci per un momento che il vortice non incontrasse intorno a sè una compressione moderata: che ne avverrebbe? Egli smisuratamente dilaterebbe la sua sfera fino al punto in cui esaurirebbe le sue forze, e tutto porrebbesi in un mortale riposo. Ma se all'opposto nel formare un vortice la natura non avesse attribuita a lui se non quella quantità di forza espansiva o centrifuga, la quale bastasse assolutamente a dilatare il suo volume all'ampiezza ch'egli in mezzo ad altri vortici occupar doveva, talchè tolti gli altri tutti non avesse potuto allargare oltre la sua sfera; che ne sarebbe avvenuto? Riposo, morte. All'ordine pertanto animato della natura era indispensabile che nella forza motrice d'ogni vortice esistesse un *eccesso*, dirò così, di forza; il quale venendo a transazione colla contraria forza comprimente, mercè un incessante e scambievole conato di espansione e di costrizione, producesse l'effetto medio della rotazione perenne.

Ecco un'imperfetta imagine dell'economia delle passioni nell'ordine pubblico delle civili società. O conviene condannar l'uomo ad essere di condizion pari, ed anzi deteriore di quella delle bestie e delle piante; o è forza accordargli un'indefinita energia d'amor proprio, onde giugnere a quello stato che il benessere di lui nel vario e progressivo ordine delle cose, e specialmente delle società, importa (§ 371 al 376). In natura non esistono che individui umani, ed una sola specie di tali individui. Ma in natura esistono ed esister debbono *varie società* in diversi luoghi, in diversi tempi e in diverse contingenze. Ora se, comprendendo tutte queste circostanze e i rapporti che ne nascono sotto d'un concetto generale, non è possibile alla mente umana il determinare un dato confine di urgenze interessanti, e però non è possibile di fissare una determinata *misura* di *energia* operante dalla parte dell'uomo, onde porsi ad un utile equilibrio colle diverse circostanze; egli è dunque per ciò stesso impossibile che la scienza umana possa determinare un *limite certo*, *costante* ed *universale* all'amor proprio dell'uman genere in relazione alla sua giusta felicità.

§ 396. *Continuazione e schiarimento delle precedenti osservazioni.*

Per sentire più chiaramente la verità di quello che ora osservai, prendiamo in considerazione un fatto noto, nel quale tutte le società della terra devono rassomigliarsi; e questo si è il corso del loro incivilimento e dei progressi loro, e i diversi periodi della loro moralità, ossia della loro capacità ad agire a norma delle cognizioni dell'*ordine di ragione*. Varie sono le circostanze nelle quali le nazioni trovar si debbono su questa terra per effettuare l'opera del proprio incivilimento, e varie le urgenze alle quali necessariamente debbono andare soggette (§ 372 al 374). Varie pertanto sono le *difficoltà* che dal concorso delle circostanze incontrar debbono per la felice loro conservazione.

Ma queste difficoltà assai più si moltiplicano e rendonsi più gravi nei *primi* periodi dell'incivilimento. Si ricerca dunque dalla parte dell'uomo una proporzionale *energia* e *costanza* di sforzi per superare tali difficoltà, e per conservare ed inoltrare le società nel cammino dell'ordine voluto dalla natura.

Ora, che sarebbe del genere umano se la natura non lo avesse renduto capace che di quella sola *misura* di forza morale, ossia d'*amor proprio*, la quale in uno stato più sviluppato ed equilibrato di più basta per effettuare l'ordine della pubblica felicità? Vittima della mala fortuna, non avrebbe mai potuto inoltrarsi nell'ordine della moralità e del benessere; e la natura, inconseguente nel suo ordine, avrebbe sacrificato per sempre la sorte del genere umano al *disordine*, compagno inseparabile di uno Stato in cui le cose non si trovino equilibrate.

A fine dunque di provvedere convenientemente alla situazione in cui l'uomo è posto nel sistema dell'universo, era necessario che la natura nello stabilire la *potenza fondamentale* dell'amor proprio umano largheggiasse *al di là* della misura necessaria per avere atti d'una moderazione puramente spontanea così, che lo stesso uomo potesse ora reagire con una sorprendente energia, ed ora far uso d'una instancabile pertinacia, la quale di confine in confine tendesse ad allargare le sue potenze e i suoi godimenti.

Ma limitato essendo il potere esecutivo dell'uomo, ed operando *in mezzo* ad altri uomini (nel che intendo comprendere anche le relazioni fra società e società), ed essendo in tutti simultanea l'espansione, risultar ne deve una *compressione* armonica per ognuno; e quindi la misura del *potere* riuscendo *inferiore* a quella del *desiderio*, ed il desiderio incessantemente stimolando il potere per giungere alla sua soddisfazione,

nascere ne doveva un tal conato perpetuo di azione e reazione, che facesse camminare il genere umano per mezzo a perpetue transazioni, cioè giusta quella media direzione alla quale sta raccomandato l'ordine e il benessere dei più.

La *moderazione*, tanto necessaria in tutte le umane faccende per fare il giusto e il bene comune, non consiste nella *limitazione* delle *cognizioni* e delle affezioni interne; ma bensì in quell'equa *compressione di potere*, la quale derivando non da una diminuzione di energia interna di forze morali, ma bensì dal collegamento dell'interesse particolare col generale, produce nell'universale degli Stati politici quell'*eccitamento* vivificante, in cui i desiderii alternativamente provocati e soddisfatti prevengono o un'accidiosa inerzia o indifferenza rovinosa agli Stati, o una sfrenata espansione del potere dei pochi, irritante senza discrezione la sofferenza dei molti; da cui deriva una sorda e perpetua guerra di corruzione e di miseria foriera delle rivoluzioni degli Stati.

Tutto in natura viene diretto da una medesima legge. Quest'aria che respiriamo ha una certa forza espansiva, la quale nell'atmosfera che ne circonda viene compressa fino ad un dato segno. Ogni volume particolare di lei senza questa compressione occuperebbe uno spazio assai maggiore di quello ch'essa attualmente abbraccia, come lo prova l'esperienza nel fare il vôto. Ma nello stato compresso in cui si trova nell'atmosfera libera costringe la fiamma in una data figura, serve alla respirazione degli animali, di veicolo e di elemento chimico dei vegetabili, ed avvicenda le varie e salutari meteore; dovechè all'opposto abbandonata ad una espansione, la quale esaurisse la potenza sua dilatante, non solo contribuir non potrebbe a tutti questi effetti, ma cagionerebbe un universale disordine, la ruina e la morte.

Perlochè non si deve confondere la forza indefinita e progressiva dell'amor proprio umano coll'intemperanza morale, ossia colla nociva e criminosa *cupidigia*. L'*intemperanza* nell'*ordine sociale* non è precisamente la capacità indefinita dell'amor proprio, ma bensì l'abuso, la *mala direzione* di codesta capacità. Quest'abuso e questa mala direzione risultano non dal desiderio indefinito, ma dall'*opera di fatto indefinita*, in cui si fa *ingiuria* al terzo. Essa per conseguenza si può definire = l'*esercizio pratico* del potere indefinito dell'amor proprio, in quanto è *offensivo* dei diritti altrui, ossia in quanto è ingiurioso e viola la comune giustizia. = Un uomo il quale con un felice ingegno, con un incessante lavoro, con una provvida economia, e con una dichiarata *buona fede* e credito commerciale prosegue senza fine a cumular ricchezze,

sorpassa certamente i bisogni reali della sua sussistenza. Se l'amor proprio dell'uomo avesse un *limite determinato* come quello delle bestie, arrivato a un certo punto si arresterebbe. Ma perchè progredisce *indefinitamente*, si potrà egli tacciare un tal uomo di *fare ingiuria* al suo simile? No certamente: anzi il suo simile recherebbe ingiuria a lui, se pretendesse di arrestarne gl'innocenti progressi, o tentasse di spogliarlo (§ 226 e 318).

Per la qual cosa, io lo ripeto, non conviene confondere l'illimitata capacità dell'amor proprio dell'uomo coll'ingiuriosa cupidigia.

§ 397. *Obbiezione per identificare la capacità indefinita dell'amor proprio coll' intemperanza.*

Quest' osservazione, taluno mi può opporre, è buona per una speculazione *metafisica*, in cui si tratti solamente di definire gli attributi logici d'una cosa; ma non toglie che in pratica l'illimitata capacità dell'amor proprio non debba *naturalmente* andare congiunta ad un' *ingiuriosa* avidità. La natura stessa delle cose ci conduce a pronunciare che la forza indefinita dell' amor proprio e la morale intemperanza sieno in *pratica* la stessa cosa. Cercate voi quali sieno gli oggetti del *desiderio?* Io vi rispondo, che sono *tutte quelle cose* che si conoscono utili, unicamente perchè sono *utili*. Ora fra queste cose hannovi i *beni* e i *servigi* altrui.

Cercate voi quali sieno le sue leggi? Voi trovate che gli affetti *virtuosi* (§ 372) non si possono *generalmente* esercitare, se non sopravanza, dirò così, nel cuore umano una porzione di sentimento dopo di aver pensato a sè medesimo. Un uomo infatti, mentre che trovasi occupato fortemente del proprio bene, non si può prestare all' altrui. Quegli che combatte coi flutti può egli esser mosso ad accorrere alle grida degli altri naufraganti? Dunque le affezioni virtuose esigono che nel cuore umano v' abbiano certi intervalli di tranquillità dalle forti passioni puramente personali.

Ma le *passioni fattizie* usurpano nel cuore umano quella *parte* di sensibilità che l' uomo impiegar dovrebbe a pro de' suoi simili; e incominciando dal renderlo freddo e duro egoista, finiscono col renderlo *ingiusto* e scellerato. Ecco l' origine, i progressi e i gradi della corruzione sociale.

Ora le *passioni fattizie* cosa altro sono, che la medesima capacità dei desiderii umani spinta *al di là* della reale *necessità* della natura e dei bisogni degli uomini e delle società? E questo non è forse un modo

di essere essenziale della smisurata capacità dell' amor proprio, ed inseparabile da lei? Dunque l' intemperanza morale, in senso di *vero vizio sociale*, viene in pratica naturalmente *immedesimata* coll' indefinita energia dell' amor proprio.

§ 398. *Risposta all' obbiezione precedente. Schiarimenti preliminari.*

Prima di rispondere categoricamente a questa obbiezione sianmi permessi alcuni schiarimenti. Se i beni e i servigi altrui o non fossero *utili* ad un dato uomo, o da lui non fossero stimati come utili, potrebbero essi formare *oggetto* de' suoi *desiderii?* È manifesto che no. Se anche essendo in sè stessi e venendo da lui giudicati come utili, vedesse poi o essergli *impossibile* il conseguirli, o di dovere incontrare nell'ottenerli tali difficoltà e pene, che l' *interesse* a *desistere* dal ricercarli prevalesse in lui all' interesse di *tentare* di procacciarli, avverrebbe mai ch' egli rivolgesse a loro le sue cure? Nemmen questo potrebbe accadere.

In forza del primo dato ne deriva dunque, che l' intemperanza sociale non inchiude per sua natura un *animo* infenso, una formale inimicizia, una brama naturale nell' uomo a nuocere all' altr' uomo per il piacere diretto di nuocere; ma che per sua *natura* ed essenza involge il desiderio di godere l'utilità derivante dalle fortune e dai servigi altrui, e per una maniera *solamente indiretta* ricerca il nocumento e l' ingiuria. Non si deve dunque, *per principio*, confondere l'intemperanza colla *malvagità* propriamente detta, quand' anche piacesse di confondere l' intemperanza colla forza indefinita dell' amor proprio. Per la teoria della *sicurezza*, e per tutti i rapporti della *cosa pubblica*, questa distinzione è infinitamente interessante, ed anzi assolutamente decisiva.

In forza poi del secondo dato si manifesta che, posto un determinato ordine di cose, nel quale l'*usurpazione* dei beni e della libertà altrui sia renduta o impossibile, o di tal condizione, che l' interesse a rispettare *prevalga* all' interesse ad offendere; ne verrà necessariamente che l' intemperanza, supposta anche come *naturale* al cuore umano, si renderà senza effetto, e rimarrà anzi *prevenuta* nelle sue medesime sorgenti. Perlochè concedendo anche per falsa ipotesi che la forza indefinita dell'amor proprio si dovesse confondere coll' intemperanza, tuttavia non ne deriverebbe qual necessaria conseguenza, che nelle civili società si debba stabilire come principio fondamentale pratico che gli uomini in ogni specie di Governo e in ogni tempo sieno naturalmente cattivi ed usurpatori; ma che potendo desiderar tutto, e lasciando loro la forza, usurperanno quello d' altrui, e faranno servire gli altri a sè. Ma chi vi dice che lasciar

loro si debba questa forza? Data poi questa forza, pronunciar si dovrebbe che gli uomini sono esseri, ai quali quando dall'ordine delle cose stabilito venga dato di prevedere che coll'usurpare i diritti altrui possono fare il proprio *utile*, non avranno scrupolo di tentarlo. Ora l'ordine delle cose può esser tale, che operando anticipatamente sugl'interessi, *prevengasi* lo scoppio dell'intemperanza. Allora l'amministrazione d'uno Stato non abbisogna delle vie dirette, ma solo abbisogna di conservare le basi fondamentali dell'ordine stabilito, e di piegarne le forme a norma dei dettami della superiore necessità della natura.

§ 399. *Continuazione. Risposta diretta.*

Questi schiarimenti potrebbero forse bastare per determinare le prime vedute pratiche della *Politica* tutelare sì nell'interno che nell'esterno delle società. Ma imperfetta è ancora la prospettiva *generale* delle cose; e però soggiungo alcune osservazioni dirette sull'obbiezione sovra esposta (§ 397).

È vero che la libertà e i beni altrui sono cose che possono divenire utili ad un terzo, e però sono in astratto comprese fra gli oggetti che possono movere la cupidigia d'ogni uomo; ma l'*ordine pratico* dell'incolumità deve forse contentarsi di considerare il mondo morale in una nuda *astrazione*, e limitare le sue considerazioni ad un solo *aspetto* dello stato delle cose; oppure deve abbracciar *tutte* le circostanze di *fatto* inseparabili in pratica da questo stato medesimo (§ 48 e 355)?

Qui si debbono separare le *relazioni interne* della società dalle *esterne*. Parlando delle relazioni interne, o che mi parlate d'uno stato di società costituito secondo l'*ordine di ragione* (§ 213 al 217 e 369), o che mi parlate d'una società *disordinata*. Nel primo caso io vi rispondo che, tutto esaminato, non può generalmente esistere la tentazione di usurpare la libertà e i beni altrui, non tanto perchè la forza tutelare della nazione è ben costituita, quanto perchè in generale vi *manca* veramente un reale *interesse* a farlo, come consta dalla sola lettura delle condizioni che un tale stato ricerca (§ 216 e 369). Nel secondo caso poi accordo che avrà luogo l'interesse ad *usurpare*, e quindi esisterà una viziosa e funesta espansione delle passioni; e sarà tanto più viziosa e funesta, quanto più la *dissociazione* degl'interessi, prodotta dalla cattiva organizzazione dei poteri e dalla storta legislazione, influirà sopra un numero più grande di membri del corpo sociale (§ 284). Per simile ragione in una vôlta in cui le pietre sieno mal cementate e debolmente fiancheggiate, prevale la forza singolare della gravità delle parti; e però invece

di cospirare al comune effetto della solidità, recano la dissoluzione e la ruina (§ 216). Ivi appunto si verifica, e verificar si deve, che i bisogni oltre le naturali indigenze diventano a rigor di termine *fattizii*, perchè niuna *necessità* nemmeno *estrinseca* concorre a legittimarli, come avvenir può in una ben costituita società (§ 372-373). Ivi per conseguenza riescono fomento e principio di egoismo, di corruzione, e quindi di malvagità, a cui vien dietro anche la *fiacchezza*.

Ma quale illazione può da questo derivare nell' *ordine di ragione* delle cose e degli uomini? In uno stato di disordine tutti gli appetiti per sè medesimi conosciuti come *necessarii* alla conservazione umana possono venir *deviati* dal loro retto corso: si dirà perciò che per essi l'uomo sia *naturalmente ingiurioso* al suo simile? Si dirà mai che, posto uno stato in cui nasce il loro abuso, si debbano stabilire precetti di *diritto?* Chi ha mai detto che lo stato di disordine sia il *soggetto* cui si debba o possa scegliere per fabbricarvi sopra la felicità di una nazione? Non è egli piuttosto il soggetto che con tutte le forze è necessario di escludere e di prevenire? Ampio discorso ricercherebbesi per dimostrare partitamente la verità di questi pensieri. Ora sono sforzato ad accennarne solo il concetto, per servire di argomento alla meditazione.

Parlando poi delle relazioni esterne, più difficile sarebbemi qui il far sentire come la *moderazione*, non iscompagnata per altro dalla vera *potenza*, sia in uno Stato la cagione di una solida e massima felicità; e che però la forza comunque indefinita dell' amor proprio, illuminata sopra i suoi veri interessi, possa essere *contenuta* entro i confini della *giustizia comune*. Ma, come ognun vede, questo essendo un *risultato*, anzichè un principio primo della scienza del Diritto, non rimane per la comune che una pura asserzione.

Dopo tutto questo debbo ciò nulla meno confessare, che fino a tanto che gli uomini e le nazioni non sieno giunti a vivere sotto l'impero della vera *moralità*, ossia fino a tanto che i lumi non siansi ampliati a quel segno, in cui si comprenda chiaramente e dettagliatamente come i corpi sociali debbano essere organizzati, mossi e fatti progredire; e però l'*opinione* insegni ad ordinare i poteri, e dai poteri ordinati nascano i desiderii unificati, e dagli uni e dagli altri si propaghino nei più le cognizioni e gl' impulsi coi quali accordare la testa, il cuore e il braccio coll'*ordine eterno della natura* (§ 285), l' intemperanza avrà un predominio più o meno possente ed esteso sul cuore degli uomini e delle nazioni: e quindi nelle relazioni interne il potere del Governo, le leggi e le pene dovranno sostenere più o meno il peso dell' amor proprio non

istruito de' suoi veri interessi per proteggere l'incolumità; e nelle relazioni esterne dovranno più o meno validamente costituire e rinforzare i varii elementi della *potenza tutelare comune*, onde scoraggiare le altre società dall' attentare alla propria pace e sicurezza.

Amendue questi intenti si ottengono collo stesso ed unico mezzo, qual è di RISPETTARE E FARSI RISPETTARE sì di dentro che di fuori. Ma questo intento da che può essere effettuato, fuorchè dalla creazione di un Governo *politicamente forte*, e però dall' abolizione del privato predominio accoppiato al valore sociale distribuito sopra il maggior numero, d' onde deriva poi il concorso delle sanzioni della *Politica*, della *Religione*, dell'*onore*, e della *sociale convivenza?*

PARTE II.

NOZIONI FONDAMENTALI SULL'ORDINE MORALE DEL PERFEZIONAMENTO DEL GENERE UMANO

INTRODUZIONE.

§ 400. *Necessità di conoscere l'ordine del perfezionamento come parte integrante e caratteristica dell'ordine dell'utilità.*

L' *ordine del perfezionamento* è in sostanza l'ordine col quale si può e si deve acquistare la *moralità*, e sviluppare i *poteri* che servono alla *moralità*. La *moralità*, come fu detto più volte, è la capacità di conformare con precognizione le sue azioni alla legge ossia all'ordine. La moralità si estende ad ogni cosa sottomessa ad un ordine di azioni libere. La moralità dunque, nel senso più esteso, si può riferire ad ogni cosa che interessa la *felicità* del genere umano. Le scienze, le arti, le leggi possono dunque formar parte della moralità.

La scienza del pubblico Diritto ha per fine d'insegnare a dirigere le azioni libere delle società al loro meglio. Il Diritto pubblico adunque ha per sua mira essenziale di produrre la *moralità pubblica*. Se la moralità è indispensabile all'uomo per agire con precognizione, e conformarsi ad un ordine; dunque per ciò stesso l'*ordine del perfezionamento* dei poteri umani è indispensabile all'*ordine della felicità* dell'uman genere.

Fino a che mi parlate del corpo, mi parlate d'una macchina organizzata e vegetante: allora io contemplo l'*uomo* in comune cogli *alberi*. Fino a che mi parlate della sensibilità fisica, del suo sviluppamento col corpo, dell'amore al piacere, dell'odio al dolore, mi parlate d'un essere puramente *senziente:* allora l'uomo viene considerato in comune con ogni altro *animale*. Ma allorchè, senza dimenticare nè l'organizzazione, nè la sensibilità, mi parlate della capacità ad essere ragionevole, me ne assegnate i fondamenti, le leggi, gli effetti, mi parlate propriamente dell'*uomo*. Se per avventura voleste darmi come scienza dell'*uomo* la scienza dei corpi organizzati e degli animali in generale, io avrei diritto di accusare la vostra scienza come *imperfetta;* ed anzi io vi direi che non mi avete ancora data la scienza dell'*uomo*. Ma tosto che voi mi parlate di un essere ragionevole come l'uomo, voi mi parlate di un essere *per-*

fettibile, e delle leggi di un essere perfettibile (§ 75 e 166). Esporre adunque l'ordine del perfezionamento della ragione, assegnare i suoi fondamenti, egli è propriamente un esporre l'ordine *caratteristico* e *proprio* del genere umano. Nutrirsi, riprodurre la specie, difendersi dagli assalti altrui, è cosa comune cogli altri bruti; *perfezionarsi*, ossia sviluppare la ragione ed acquistare la moralità, è cosa propria dell'uomo solo, indispensabile al conseguimento della sua felicità (§ 148 e 167).

Fino a che pertanto dalle menti umane la *piena* cognizione dell'*ordine del perfezionamento* non è posseduta; fino a che non ne sono stati scoperti e armonizzati i *fondamenti*, analizzate le *parti*, còlti e combinati i *rapporti*, fissate le *cagioni* energiche, dedotte le *leggi* naturali, e stabilite finalmente le *regole* generali e le particolari *varietà* in una guisa da servire a dirittura agli affari pratici (§ 280 al 286), non si potrà dire giammai che la scienza e l'arte della *cosa pubblica* sieno *sortite dal caos*, nè che il genere umano abbia acquistata la vera moralità.

§ 401. *In che consista in generale la cognizione dell'ordine del perfezionamento ad uso del Diritto pubblico.*

Che cosa è che distingue l'idea di questo gran *tutto*, che appellasi *universo*, dall'idea del *caos?* Forse l'idea della reale esistenza degli *elementi* che l'universo contiene? No certamente; perchè possiamo figurare questi stessi reali elementi esistenti bensì, ma *disciolti* e fra loro *in discordia;* il che appunto costituisce l'idea del *caos.* In che dunque consiste la detta distinzione? Certamente nell'idea d'una disposizione ordinata ed armonica delle cose e delle forze esistenti, per cui sorge un solo *tutto* animato e attivo, nel quale molte cose e molte forze, per una perpetua *transazione* della loro spiegata energia, producono un'azione e reazione entro i limiti dei loro massimi e minimi; e quindi concorrono a far nascere in comune certi effetti *equilibrati*, e soprattutto il movimento regolare e ripetuto, la conservazione e la riproduzione dei diversi enti che compongono l'universo. L'idea di questo *sistema* di cose e di forze, unita all'idea dell'ordine segreto ed energico col quale esso *tutto* anima, conserva, rinnova e conduce, appellasi NATURA.

Fingendo colla fantasia un'*epoca precedente* allo stato attuale della natura, si potrebbe mai dire che allora l'universo fosse sortito dal caos? Quest'imagine dell'*ordine fisico* ci serve di lume per formarci un'idea dell'*ordine morale* proprio del genere umano. Se l'*ordine del perfezionamento morale* del genere umano è quello solo pel quale può venir effettuato l'*ordine della felicità* propria di lui (§ 400), egli dunque

deve abbracciare tutta la serie dei varii e successivi rapporti coi quali è d'uopo che venga effettuato in natura. Ma l'uomo al primo sortire dalle mani della natura non ha che la capacità e i poteri, e non le disposizioni spiegate della moralità. Le società e le nazioni nascono, crescono, si perfezionano coi secoli, com'è noto. La scienza dunque dell'*ordine morale*, specialmente pubblico, dev'essere formata dalla scienza dei fatti necessarii e delle esigenze naturali dello sviluppamento morale umano nei diversi secoli: essa deve legare le transazioni delle diverse generazioni umane nelle civili società, per avvicinarle a quel punto nel quale col mezzo della comune moralità si ottenga la massima possibile felicità. Senza di ciò la scienza della *cosa pubblica* non si può dire per anche sortita dal caos. Voi volete scoprire l'arte vera e perfetta di allevare i bachi da seta. Come potete voi dispensarvi dal conoscere le situazioni di questo bruco nello stato di uovo, di ninfa, di verme, di crisalide, di farfalla, e in tutte quelle intermedie metamorfosi nelle quali nello stato di verme va spogliandosi delle sue pelli?

Per la qual cosa la prima cura di tutti coloro che hanno il carico d'illuminare e di dirigere le nazioni consisterà nello scoprire le leggi sì di *fatto* che di *dovere* dell'umano perfezionamento. Per *leggi di fatto* io intendo il modo costante e comune col quale le nazioni, in conseguenza della *naturale* costituzione dell'umanità, procedono e procederanno sempre nello sviluppare la loro moralità sì pubblica che privata; e però intendo d'indicare la naturale teoria dell'*invenzione* e della *propagazione* di tutte le cose appartenenti alle scienze, alle arti, alle leggi, ed a tutte le transazioni politiche in generale. Per *leggi di dovere* poi intendo generalmente tutto quello che le nazioni far dovevano, debbono e dovranno per *iscoprire* nella miglior maniera possibile il vero e l'utile, per formare i migliori stabilimenti, e per farlo nella guisa più breve e facile, e col miglior frutto e durata possibile. Queste *leggi di dovere*, determinate dai rapporti astratti della necessità finale, risultanti dal paragone dei bisogni della natura umana colle cose dell'universo, senza pensare come l'uomo *possa* operare di conformità, coincidono con quelle dell'ordine primo generale e teoretico del vero, del giusto e dell'utile universale (§ 81 all'87. 120); e però nella scienza del *perfezionamento* costituiscono piuttosto uno scopo o un ordine *rimoto*, che l'ordine proprio del *perfezionamento* medesimo.

Siccome però le medesime leggi di *dovere* si possono riferire alle leggi naturali dei poteri dell'uomo, e risultare dai rapporti necessarii che passano fra la naturale economia di tali poteri e le determinazioni del-

l' ordine teoretico e generale dell' umanità; così le leggi di *dovere*, delle quali parliamo, diventano *norme pratiche*, e risguardano l'ordine effettivo di ragione del perfezionamento umano. Lo *scopo* di queste leggi per la *cosa pubblica* fu espresso di sopra (§ 366). Di siffatte leggi occupar si deve propriamente la scienza dell'*ordine morale del perfezionamento umano*.

Ogni legge di natura altro esser non può che un risultato dei rapporti reali e necessarii che legano le cose fra loro. Questo risultato è un *effetto*. Quest'effetto non potrà essere ben conosciuto, nè servire all'*arte* che deve movere le *cagioni* delle cose, se ben non si conoscono la costituzione naturale, le forze, i rapporti determinati delle cagioni che producono l' effetto medesimo. Nella scienza pertanto dell'*ordine effettivo del perfezionamento* è d' uopo incominciare dallo scoprire l' indole, le forze ed i rapporti naturali e primitivi dello spirito, del cuore e del fisico umano, tanto per assegnare la ragione di quello che le nazioni fanno, quanto per additare le regole di quello che praticamente far debbono e possono nell'eseguire il perfezionamento loro intellettuale, morale e politico.

Fornita la mente di questi lumi fondamentali, coi quali le teorie si appoggiano in seno all' ordine reale delle cose, e chiamando ad esame tutta la storia cognita del genere umano, si può assegnare la ragione e si può ridurre a certe leggi generali il modo tenuto dalle nazioni nell'eseguire i loro progressi intellettuali, morali e politici. A vicenda poi da quello che in circostanze simili costantemente è avvenuto si possono trarre conferme delle teorie razionali già scoperte. Così si veggono le *cagioni* delle opinioni vere e false, del ritardo e dell'accelerazione, dei progressi e della decadenza dello sviluppamento intellettuale, morale e politico delle nazioni: tanto le verità quanto gli errori, tanto le virtù quanto i vizii, tanto la prosperità quanto la ruina degli Stati, in quanto derivano dall'opera degli uomini, apparir debbono come tanti frutti di stagione.

Siccome però si studiano le leggi del *fatto* per trarne *regole direttive*, così lo studio delle cagioni *naturali* dei *fatti* debb' essere condotto a quello dei *rapporti necessarii* e *irreformabili* della natura delle cose e degli uomini, per trarne i lumi necessarii che c' istruiscano come *si possa* ordinatamente e con effetto procedere nel *perfezionamento* intellettuale, morale e politico delle società.

Ecco in generale in che consista l' oggetto *proprio* della scienza del perfezionamento umano, e dell'ordine che lo riguarda. Io ho annunciato tutto; ma non si vede ancor nulla di quello che fa d' uopo per formarsi una chiara idea della scienza di cui parlo.

§ 402. *Vedute imperfette o contrarie all'ordine di ragione del perfezionamento. Loro effetti.*

È stato detto che il tempo si caccia avanti ogni cosa; che talvolta sono necessarie le riforme, le innovazioni; che certe costituzioni di Governo divengono coll'andar del tempo inopportune; e però convien piegare le forme della costituzione dello Stato a norma delle esigenze inevitabili dei progressi d'una nazione; e che ciò far si deve prima che il disordine cresciuto a dismisura, e fatto visibile a tutti, sia renduto irremediabile. Ma si è poi ricercato il vero perchè ciò avvenir debba? Fu accennata l'*intemperanza* indefinita del cuore umano come cagione di queste innovazioni. Ma si è poi tentato di salire all'*origine naturale* di questa pretesa intemperanza? Sono mai state indicate le *cagioni* fondamentali e le *leggi* naturali dello *sviluppamento progressivo* di codesta indefinita capacità, per cui si cangia il destino delle nazioni della terra?

Col riguardare la natura umana dal solo lato dell'*intemperanza morale* non si è forse côlto il punto di vista il più infelice? (§ 395 al 398) Col restringersi a lui, non ne deve forse nascere una ferrea Politica, e il germe della ruina degli Stati? Allegare l'*intemperanza*, senza aggiunger altro, non è forse lo stesso che dire: tutto nella natura umana tende alla dissoluzione e all'ingiuria, e però l'arte politica debb'essere ridotta al tristo e penoso ufficio di appuntellare con isforzo le parti d'uno Stato nei rapporti dell'*ordine di ragione?* Quali sono le conseguenze di queste massime? La mente di chi regge viene sempre ingombrata dalle larve dei vizii umani; il suo cuore viene agitato da odiosi sospetti. Con iraconda prontezza la forza pubblica corre a spaventare e a costringere, e quasi mai ad allettare ed a soccorrere; e se vezzeggia, è solo per timore. Di là i tenebrosi misteri, le crudeli astuzie, le insidiose *fedifraghe* mene di un'arte fatale, a cui abusivamente fu attribuito il nome di *Politica.*

Se le società non si possono pareggiare ad una famiglia di piante o di bestie; se prima che sieno arrivate all'*ultimo* segno di sviluppamento e di perfezione non hanno ancora raggiunto quello stato che non si possa mutare che peggiorando; se per giugnere all'ottimo è necessario passare successivamente per nuovi sperimenti di leggi e di Governi: è dunque evidente che la ragione di Stato, anzichè essere un'arte d'*incatenare* gli uomini in quella costituzione di Governo e di leggi cui prima ricevette, dovrà essere l'arte di *cangiare*, colla cognizione di quei successivi rapporti che l'*ordine del perfezionamento* esige, le forme del Governo, le instituzioni e le leggi, ritenuta soltanto la *giustizia comune* (§ 371).

Ma se la ragione di Stato viene riguardata e definita (come si suole dai politici) l'arte di mantenere *costantemente* una civile società in quello stato pubblico, ossia in quella forma di Governo e di leggi che le piacque di adottare, non v'ha luogo per una nazione a migliorare se non o per mezzo di quelle violente rivoluzioni che vengono prodotte dalla forza irresistibile del tempo, o per mezzo della conquista di un popolo più inoltrato nella perfezione. Io prescindo dalla mala fede di un tiranno, e parlo di un Governo il quale proceda colla miglior fede del mondo. S'egli sarà intimamente persuaso che la ragione di Stato sia quale comunemente viene definita, egli dovrà giudicare che le spinte progressive e novatrici del perfezionamento sieno tanti attentati dell'intemperanza umana contro l'ordine che devesi costantemente mantenere. Contrapporrà dunque tutti quegli ostacoli che stanno in suo potere, onde resistere agli sforzi del tempo, ossia della natura. Il Governo diverrà ogni giorno più difficile, sino a che o il freno fugga dalle mani di chi governa; oppure, soverchiata l'energia nazionale dell'oppressione del Governo, cada in una languidezza e dissoluzione mortale.

Ecco le fatali conseguenze derivanti o dall'ignorare o dal conoscere imperfettamente le leggi dell'ordine imperioso della natura. Io non mi stancherò di ripetere quello che ho più volte avvertito (§ 18. 23. 48. 280 al 286).

§ 403. *Oggetto e divisione di questa Parte.*

A prevenire queste conseguenze è necessaria la scienza dell'*ordine del perfezionamento* nella guisa sopra accennata (§ 401). Ma l'indole di quest'Opera non mi concede che di manifestare i *fondamenti* della scienza del pubblico Diritto e della Politica. Nel voler poi manifestare i fondamenti dell'*ordine del perfezionamento* non posso ottenere nemmeno quei risultati generali che lice dedurre in qualunque altro ramo della scienza della cosa pubblica. L'*ordine del perfezionamento* è un *ordine di varietà*. Un *ordine di varietà* non può essere ridotto ad un *aspetto solo*. Si potranno assegnare le cagioni generali, ma non le loro *operazioni* progressive. Ora il perfezionamento consiste in queste operazioni.

Per non privare però totalmente le dottrine dei fondamenti che esponiamo di quella parte che può dirsi la caratteristica e propria dell'umanità (§ 400), e per soddisfare ad un tempo stesso all'intenzione manifestata di far servire quest'Introduzione a congiungere le prime vedute della scienza del Diritto pubblico colle vedute della comune filosofia die-

tro l'idea generale della scienza del perfezionamento sovra presentata (§ 401), io tenterò di disegnare i primi anelli che legano la scienza generale dell'uomo colla scienza del perfezionamento intellettuale, morale e politico delle nazioni, senza punto eccedere i *primordii* delle cose. Farò precedere i fondamenti delle teorie generali di *fatto;* poi dirò qualche cosa dei *requisiti* e delle *cagioni* del primitivo perfezionamento morale e politico in conseguenza soltanto delle teorie premesse.

CAPO I.

Prenotati generali.

§ 404. *Della perfezione in generale.*

Perfetta dicesi qualunque cosa, alla quale si afferma nulla mancare. La *perfezione* adunque, nel suo più esteso significato, sarà lo *stato* di una cosa qualunque, in quanto a giudicio nostro esclude qualunque mancamento; o, per dirlo in una maniera *positiva*, la perfezione consisterà nel complesso di *tutte* quelle condizioni, le quali a senso nostro debbonsi verificare in un oggetto o per essere o per agire d'una data maniera, o per produrre un determinato effetto.

L'idea della *perfezione* fra le idee intellettuali è una delle più *astratte* e *generali.* Essa non è la bellezza; ma può andar congiunta colla bellezza: non è la bontà; ma può essere colla bontà associata: non è nè il merito, nè l'organizzazione, nè l'ordine; ma, poste certe circostanze, può loro convenire.

La *perfezione* non si può riferire se non che ad un oggetto *complesso.* Una cosa rigorosamente semplice non è suscettibile nè di perfezione, nè d'imperfezione. Un punto matematico, un atomo sono di tal natura, che al momento che esistono non possono essere nè di meglio, nè di peggio.

§ 405. *Perfezione attiva. Perfezionamento, e suo ordine in generale.*

Quando un oriuolo ha *tutto* quello che ricercasi per segnare esattamente il corso del tempo, dicesi *perfetto.* Esso soddisfa al fine per cui fu costrutto. Ecco una *specie* particolare di perfezione, che dir si potrebbe *perfezione attiva*, per la ragione che a produrre un effetto ricercasi l'esercizio d'una forza, ossia un'*azione.* Questa perfezione si verifica allorchè nell'agente si verificano *tutte* le condizioni per le quali una cosa rendesi *atta* a produrre un determinato effetto. Dunque la *perfezione*

attiva consiste nel *complesso* di tutte le forze e di tutte le determinazioni a produrre *completamente* un determinato effetto.

Fino a che un oriuolo non è di tale condizione onde segnare *esattamente* le ore, benchè fosse fabbricato in guisa da non abbisognare di alcuna riforma nella sua costruzione, non si può dire ancora *perfetto*. Se però occorresse solamente di porlo in moto per vincere coll'esercizio de' suoi pezzi le minime difficoltà della novità, si potrebbe dire *capace di perfezione*. L'esercizio attuale, con cui si tolgono le difficoltà della novità, si può considerare uno stato attivo, pel quale l'oriuolo *si accosta* progressivamente alla sua perfezione assoluta, e però va continuamente migliorando. Questo stato si può chiamare *perfezionamento dell'oriuolo*.

Se *molti* mezzi e *molte* azioni sono necessarii a produrre il perfezionamento; se questi mezzi debbono essere *subordinati* gli uni agli altri; se queste azioni debbono succedersi d'una data maniera per ottenere il perfezionamento; ne nascerà necessariamente il concetto di un complesso di *molte* cose ed azioni le une alle altre subordinate, e rivolte tutte ad ottenere l'identico effetto della perfezione. Questo complesso riceverà il nome di *ordine del perfezionamento* (§ 81. 86. 131).

§ 406. *Dei varii gradi della perfezione attiva.*

Ogniqualvolta le qualità e le forze di un agente sono ordinate in guisa, ch'egli completamente ottenga il suo fine, dicesi *perfetto* (§ 405). Se dunque quest'agente non fosse di sua natura disposto che a produrre un *solo* effetto, e che in senso nostro l'ottenere quest'unico effetto bastar dovesse alla sua costituzione, è chiaro che in fatto pratico avendo tutto quello che fa d'uopo per riuscire, sarebbe *nel suo genere perfetto*. L'ostrica attaccata allo scoglio, la quale apre e chiude il suo guscio quanto conviene alla sua migliore conservazione, può dirsi nel suo genere *perfetta*.

Ma possiamo imaginare che un dato agente sia capace di produrre completamente *più* effetti. In questo caso adunque sarà capace di *più* perfezioni. Sarà dunque tanto più perfetto, quanto maggiore sarà la somma dei varii effetti ch'egli, ritenuta la sua identica costituzione, potrà completamente produrre; ossia sarà tanto più perfetto, quanto maggiore è il numero dei varii *fini* ai quali potrà completamente soddisfare.

Ho detto *ritenuta la sua identica costituzione*. Se diffatti un agente, ogni volta che *variar* dovesse la produzione compiuta de' suoi effetti, avesse bisogno di nuove *aggiunte* alla sua *costituzione* naturale, egli, in figura di *agente*, non sarebbe più lo stesso di quello di prima, ma vera-

mente costituirebbe una somma, un aggregato di più agenti ridotti in uno. L'imputazione adunque dell'effetto non dovrebbesi restringere all'originaria personalità risultante dalla *naturale* costituzione di lui, ma dovrebbesi dividere sopra tutto l'aggregato. Quindi l'estesa e variata *perfezione*, che ne derivasse, non si dovrebbe attribuire all'agente primitivo, ad esclusione dell'aggregato; e però l'agente non sarebbe in sè stesso veramente *più perfetto* di quello ch'esser poteva senza il concorso degli altri coagenti collegati con lui.

Da questa osservazione pertanto ne risulta, che la maggiore perfezione inchiude il concetto dell'*identità* nella costituzione naturale di una cosa, in quanto è per sè capace a produrre *più effetti* o a soddisfare a *più fini* che un'altra.

Per questa ragione adunque ci vien fatto palese che la *massima perfezione attiva* è annessa ad un tale stato, in cui un agente possa soddisfare al massimo numero di effetti col minor numero possibile di poteri e di mezzi. Laonde la magnificenza nel disegno e il risparmio nell'esecuzione (per servirmi delle parole di Fontenelle), ossia *la massima varietà e grandezza dell'opera, e la massima semplicità ed economia dei mezzi* saranno i caratteri costituenti la *massima perfezione attiva* nel mondo sì fisico che morale. Dietro a questo tipo si determinano tutti i *gradi* della *perfezione attiva* in qualunque ordine di cose.

Ma qui v'è d'uopo d'uno schiarimento. Moltiplici e varii effetti possono esistere in due maniere. La prima è *assoluta*, la seconda *relativa*. La prima non inchiude altro che l'esistenza della moltiplicità e della varietà, senza poi ricercare se la moltiplicità e la varietà sieno subordinate ad una terza *unità* di complesso. Essa si può assomigliare ad una somma aritmetica. La seconda abbraccia tutta la moltiplicità e la varietà della prima, e fa ad un tempo stesso concorrere i varii effetti a produrne un *solo* e finale. In virtù di quest'aggiunta tutte le forze e tutti gli atti dell'agente contraggono un *nuovo* e *comune* rapporto finale, al quale convien soddisfare. Ecco pertanto un altro *elemento* di *perfezione attiva*. Alla *massima perfezione attiva* conviene aggiungere quest'elemento.

§ 407. *Del perfezionamento degli esseri che nascono e si sviluppano.*

In un oriuolo che abbia solamente a perfezionarsi non è necessario che le ruote, i rocchetti, gli assi ec. vadano successivamente crescendo (§ 405). Ma negli esseri vegetabili ed animali è d'uopo sviluppare i poteri e le forme, prima di esercitarli nell'opera; ed a misura che si svilup-

pano conviene eseguire il perfezionamento. Da ciò egli rendesi assai più *complesso*, perchè abbraccia ed unisce due operazioni simultanee, nelle quali non si può spingere a dirittura i poteri sviluppati nella via diretta della perfezione; ma è d'uopo limitarsi a quella maniera e misura di progresso, che lo stato attuale del soggetto può sopportare.

Questa specie di perfezionamento si verifica in qualunque cosa, la quale ha un incominciamento ed un progresso successivo, e che in ciò *si avvicina* mai sempre a quello stato, al quale nulla manchi di quanto conviene alla sua natura, ed al fine stabilito a lei. Ciò è inseparabile da una serie di varie azioni, di nuove modificazioni e di nuovi effetti, i quali, quando sieno cresciuti ad un certo numero e variati in determinate maniere, producono finalmente uno stato in cui l'ente soddisfa compiutamente al suo fine. Allora la *perfezione attiva* è ottenuta. Il perfezionamento del genere umano è di questa specie.

§ 408. *Della perfezione attiva del genere umano, e del perfezionamento di lui in generale.*

La maggiore felicità è l'ultimo *fine* delle azioni umane. Questa non può esistere disgiunta dalla conservazione dell'essere fisico-morale dell'uomo, e dai mezzi tutti che a ciò sono necessarii. La *felice conservazione* è dunque il *fine* al quale la ragione giudica dovere il genere umano soddisfare. La *perfezione attiva* del genere umano consisterà dunque in quella maniera di costituzione, di poteri e di mezzi, in forza dei quali egli ottenga la sua più felice conservazione. La *massima perfezione attiva* del genere umano consisterà dunque in generale in quel tale concorso di condizioni, per le quali col *minor* numero di mezzi e di sforzi possibili egli ottenga, il più completamente che si può e nella maniera la più breve, la più efficace e la più durevole possibile, la sua più felice conservazione (§ 406). Per quest'aspetto la formola sopra recata (§ 366) dell'*incivilimento* racchiude tutte le condizioni della *perfezione attiva* delle nazioni, e però acquista il carattere di *formola del perfezionamento politico*. La *perfezione dell' arte pubblica* consisterà dunque nel *verificare in pratica* tutto quello che ricercasi per effettuare quella formola.

In natura non esistono che uomini singolari, cioè esseri singolari composti d'una certa anima e d'un certo corpo. Dunque il *fondamento reale* ed universale delle condizioni della *perfezione attiva* dell'uman genere si dovrà ricercare nella *costituzione* dell'essere umano, e nell'economia naturale delle sue facoltà fisico-morali; il che significa, che le con-

dizioni per le quali ottener si possa la conservazione *più felice* dell'uman genere, ed effettuar l'ordine degli atti necessarii a far ciò, le dobbiamo ricercare nelle condizioni fondamentali della naturale perfettibilità di lui (§ 72 al 75).

Dunque nella costituzione naturale e nelle leggi della macchina umana, nell'indole e nelle leggi naturali delle facoltà di sentire, di volere e di eseguire dell'uomo, dobbiamo ricercare la sorgente ed i primi necessarii rapporti del perfezionamento umano.

Nascere, *crescere*, *svilupparsi* e *finire* è una legge comune a tutti gli esseri umani. L'ordine dell'umano *perfezionamento* sarà inseparabile pertanto da quello dello *sviluppamento*, e da tutte le modificazioni e determinazioni del naturale suo sviluppamento. Senza tralasciare di assumere in considerazione lo sviluppamento della macchina e del sentimento fisico, applicarsi specialmente allo *sviluppamento* della *ragione;* ecco in che consista il primo oggetto *proprio* dello studio dello sviluppamento del genere umano, in mira all'ordine del perfezionamento di lui. Dico il *primo* oggetto, perocchè altri massimi oggetti esistono, i quali debbono concorrere ad eseguire questo perfezionamento. Questi sono, prima di tutto, i mezzi di *sussistenza*, procacciati dall'industria e mantenuti dalla sociale convivenza. In secondo luogo vengono i mezzi d'*istruzione*, pei quali una generazione eredita le cognizioni ed i mezzi de' suoi maggiori, in difetto dell'*istinto* di cui sono provveduti gli altri animali.

CAPO II.

Dei fondamenti o delle leggi naturali primitive dello sviluppamento morale dell'uomo.

ARTICOLO I.

Cagioni, principio attivo e leggi primitive determinanti lo sviluppamento morale.

§ 409. *Sistema fisico. Prima cagione dello sviluppamento morale.*

L'anima umana è dotata di attività; ma quest'attività è di sua natura *indeterminata*, come lo dimostra la capacità sua di produrre milioni di atti diversi. L'attività dell'anima pertanto si può considerare in generale una *tendenza* ad agire, e non una *certa azione*. Essa dunque rimarrebbesi in un eterno riposo, se una causa *esterna* non venisse a trarnela.

Questa cagione esterna si è il *moto* comunicato dagli oggetti esterni ai sensi umani. Dunque le *facoltà* dell' anima si *sviluppano* in prima origine col *corpo*, e mediante il ministero del corpo. Dunque l'*ordine di fatto* dello sviluppamento *morale* è originariamente fondato sull'*ordine fisico*, ed atteggiato dall'*ordine fisico*. Ecco un altro caso del principio generale espresso altrove (§ 89).

Il numero, la varietà e la specie delle modificazioni morali necessarie a conseguire il fine delle azioni umane determinano il grado della *perfezione attiva* dell' anima (§ 405 e 408). Per questa ragione il *linguaggio* moltiplicando i movimenti e le combinazioni dei movimenti, ed assoggettandoli ad un certo ordine, è una potentissima ed anzi precipua *cagione* del perfezionamento umano. Dunque il numero, la varietà e la specie dei *movimenti* degli *organi* umani saranno una condizione indispensabile dello sviluppamento morale dell' uomo.

§ 410. *Del principio naturale ed attivo dello sviluppamento morale. Sue leggi fondamentali.*

È noto che l'uomo senza il sussidio dell'*attenzione* sarebbe ridotto ad una *passibilità* mentale, in cui non avrebbe altra forma ed altro ordine d'idee, toltone quello che derivar potrebbe dagli oggetti esterni; e schiavo perpetuamente dell' impero fortuito dei sensi, non godrebbe che della più *infima potenza* sentimentale. Il ministero dell'*attenzione* è necessario per fissar le idee nella memoria, per formare idee astratte, per dedurre i rapporti sì di verità che di bellezza.

Per ciò stesso che l'*attentività*, ossia la forza di attendere, è per sè *capace* a volgersi su tutti gli oggetti presenti allo spirito umano, ella è per sè *indeterminata*. Ciò non basta: per ciò stesso che fra più idee presenti si occupa *a preferenza* di una tralasciando le altre, è chiaro che, oltre di avere comune colla *sensibilità* a senso nostro passiva la *indeterminazione* (§ 409), essa ha di proprio d'abbisognare di *speciali motivi* per preferire un dato oggetto presente ad un altro presente.

Da questo principio ne seguono le seguenti *leggi*. 1.° La *direzione* dell' attenzione sopra un oggetto piuttosto che sopra un altro, sopra una data parte piuttosto che sopra un' altra dello stesso oggetto complesso, viene determinata dalla direzione dei *motivi*. 2.° La *energia* e la *durata* dell' esercizio dell' attentività sarà proporzionale all' energia ed alla durata dei *motivi*. I *progressi* dello spirito umano saranno dunque diretti e *proporzionati* dalla specie, dall'ordine e dall' energia dei motivi, ossia delle idee interessanti l' attenzione umana; il che risolvesi sopra l' indole

e l'energia delle *circostanze* inducenti l'ordine, la specie e l'interesse delle idee.

Queste circostanze quali sono? quali sono le leggi della loro economia?

§ 411. *Cagione prima e naturale determinante la maniera dello sviluppamento morale.*

Lo stesso universo si presenta ad ogni essere senziente, e fa su di loro impressione. Niuna *speciale* ragione delle *speciali* modificazioni interne di ognuno potremmo ritrarre dalla *sola* considerazione della natura e dell'ordine delle cose *esterne*. Dunque è d'uopo ricercare la ragione precipua determinante la maniera dello sviluppamento nella costituzione e nelle leggi della facoltà di *ognuno* e nelle circostanze *eventuali* esterne.

Al perfezionamento dello spirito umano è necessario *associare* le idee d'una certa maniera, ed acquistare un numero e una varietà di queste idee bastante ad ottenere il *fine* della più felice conservazione. Per associare le idee, per formare giudicii, per tessere raziocinii, è necessario il ministero della *memoria*.

Ma *prima* d'avere imparato ad associare le idee coi precetti dell'*arte*, è evidente che ciò dovrà esser fatto dalla sola *natura*. Dunque verrà fatto dalle sole leggi *naturali* della *memoria*. Queste leggi riduconsi a riprodurre le idee o per l'*analogia* che passa fra due idee, o per la *compresenza* con cui esistettero nello spirito umano. All'*analogia* corrisponde somiglianza o identità di movimento nello stesso organo; alla *compresenza* corrispondono due movimenti fatti nello stesso tempo, ed una disposizione fisica a riprodursi coll'ordine col quale da prima furono concepiti. Le *abitudini* visibili del braccio umano ci confermano questa legge fisica. Questi sono i vincoli coi quali in prima furono fabbricate le lingue, le scienze, le religioni, i poemi. I *tropi* dai quali viene costituita l'Icastica, e molte bellezze letterarie, sono l'espressione di questi vincoli.

Queste leggi pertanto debbono essere universali; anzi tutta la storia cognita dello spirito umano ci manifesta che il loro predominio è tale, che il trionfo della ragione, guidata dal metodo, pare piuttosto uno sforzo straordinario, anzichè un fenomeno naturale dei progressi dello spirito umano. Ma la *memoria* è totalmente annessa al *fisico* dell'umana organizzazione, come molti fatti dimostrano. Le leggi dunque della *memoria*, e quindi le prime *maniere* dello sviluppamento morale, sono *determinate* interamente dal *fisico* e dirette dal fisico dell'umana organizzazione.

Se l'*attenzione*, prima dell'arte e dello sviluppamento morale, deve necessariamente seguire il *corso* delle idee presentate allo spirito; l'*attenzione* dunque nei *primi periodi* dello sviluppamento morale dovrà associare le idee giusta le leggi naturali della *memoria*. Lo sviluppamento pertanto della *ragione* dovrà essere atteggiato giusta le leggi dell'analogia e della coesistenza, fino a che il potere dell'*attenzione* non abbia con istento fabbricato un altr'ordine *artificiale*, modellato dal *discernimento* operante giusta i rapporti della verità.

§ 412. *Della legge della continuità nella specie e nelle gradazioni del perfezionamento morale.*

Gli effetti dell'*attenzione* sono determinati dall'azione dei motivi (§ 410). Niun *nuovo progresso* può dunque fare l'*attenzione* senza un *nuovo motivo*. Le leggi primitive e naturali dei motivi sono quelle delle idee; e le leggi prime delle idee sono determinate dal sistema fisico dell'uomo (§ 409 e 411). Il sistema fisico dell'uomo è e debb'essere di sua natura sottomesso alla legge della *continuità*. Nello *sviluppamento* morale adunque l'*attenzione* opererà sempre in tutti i *sensi possibili* colla legge della *continuità*. Dunque nel dar urto ai progressi, nell'effettuarne la mossa, nell'ampliarne i confini, nel volgersi e riuscire piuttosto in uno che in altro progresso, l'*attentività* opererà sempre colla legge della *continuità*.

È noto che alla *buona riuscita* delle produzioni sì fisiche che morali ricercasi la *maturità*. Ciò indica che i poteri produttivi non possono operare *perfettamente* che col mezzo e giusta la misura delle più vicine *affinità*; e però che tali poteri per ben riuscire non possono eccedere la specie, la misura e le connessioni fra le cose antecedenti e le seguenti; e che, ad onta di qualunque bisogno, la *buona riuscita* esclude ogni salto. La legge della *continuità* presiederà dunque a qualunque ramo del perfezionamento umano, all'intellettuale, al morale e al politico. Rapporto a quest'ultimo fu già accennata qualche nozione (§ 374-375).

In tutti i periodi del privato e pubblico progresso delle società voi troverete una conferma di questa legge.

Le *affinità*, delle quali io parlo, servono come di altrettanti ponti di passaggio per progredire fermamente e con buon successo. Esse nel primo periodo dello sviluppamento morale consistono nell'*analogia* e nella concomitanza sovra mentovata (§ 411). Nel periodo poi della ragionevolezza esse consistono nelle *affinità logiche*, ossia nella connessione continua dei *rapporti di ragione* fra le cose cognite precedenti e le altre incognite che sopravvengono.

Da questa legge universale ne deriva come risultato necessario, che le libere occupazioni e le solide scoperte progrediranno con tal ordine, che le cose più sensibili e più semplici precederanno sempre le meno sensibili e le più complesse; e fra le cose di carattere pari il progresso delle vere cognizioni sarà relativo al *posto* che ogni oggetto occupa nel vero albero logico delle cognizioni. Qui parliamo dell'*ordine di ragione.*

§ 413. *Del gusto ne' suoi rapporti all' economia del perfezionamento morale.*

Le leggi e le rivoluzioni del *gusto*, cioè della cognizione ed amore del *bello*, entrano nell'economia dell'ordine naturale e necessario relativo ai progressi morali fatti con *continuità.* Nella *costituzione* naturale dell'essere misto umano si trovano le ragioni delle *rivoluzioni* del *gusto.*

Importanti sono gli usi, ed armonici gli effetti che le dette leggi e rivoluzioni producono a vantaggio dei *progressi* del perfezionamento morale. Primieramente servono come d'*impulsi* a salire a quelle occupazioni cui l'uomo non potrebb' essere avvicinato dalle idee presentate dalla fortuna e da' suoi primitivi bisogni (§ 391). In secondo luogo servono di *sussidio* alla più elevata istruzione col provocare sussidiariamente l'attenzione, coll' agevolare l'intelligenza delle cose più difficili. Le sue leggi sono fondate sulla *derivazione* delle idee intellettuali dalle sensibili. I suoi mezzi consistono nell' approfittarsi di quella naturale inclinazione che spinge in generale gli uomini ad amare le piacevoli e non difficili sensazioni.

Nel primo caso l'impero del *gusto* precede quello della *ragione*, e sospinge lo spirito umano verso il tempio della Verità. Ivi la natura a poco a poco illudendo, dirò così, la ritrosía umana, la conduce senza che se ne avvegga alle più elevate occupazioni; ivi dal sensibile si passa all'intellettuale; ivi l'attenzione vien tratta per una salita agevole e fiorita alle utili e grandi occupazioni; e disgustandosi successivamente del passato più rozzo e più facile, scoprendo e bramando il più compito e difficile, viene a bel bello avvezzata a più raffinate e difficili occupazioni, e, senza che il prevedesse, trovasi all'eminente vestibolo della ragionevolezza.

Nel secondo caso il *gusto* accompagna gli uomini fin entro al santuario dello scibile, e serve d'interprete per rendere più *intelligibili* e dilettevoli gli oracoli della *verità.*

Fu osservato che in tutte le nazioni, nelle quali si ottennero i progressi della *ragione*, il *gusto* precedette sempre la scienza. Riscontrando questo fatto coll' economia del perfezionamento umano, si potrà dire che

le belle arti e le belle lettere servono nell'ordine del perfezionamento morale come i fiori di primavera servono agli alberi nell'ordine della vegetazione e fruttificazione. Senza di essi l'albero non si presterebbe a concepire il frutto. Piacciono, durano poco, e cadono; ma al loro cadere vedete già spuntato il frutto che dovrà poi maturare e riprodurre altre piante.

Quante conseguenze e quanti importanti precetti derivano da questa sola veduta per l'ordine dell'incivilimento delle nazioni, e della educazione degl'individui particolari in tutte le epoche delle civili società!

§ 414. *Piacere, dolore, desiderii.*

Il *piacere* e il *dolore* non esistono *separatamente* dalle sensazioni o dalle idee; ma ogni piacere ed ogni dolore è propriamente una *sensazione* o un'*idea piacevole* o *dolorosa.* La specie dunque, il grado e le connessioni dei piaceri e dei dolori saranno necessariamente annessi alla specie, alla forza e alle connessioni delle sensazioni e delle idee.

Dal *piacere* deriva l'*amore*, ossia la volontà di sentire gradevolmente e più gradevolmente che si può. Dal *dolore* deriva l'*odio*, ossia la volontà di non sentire il *dolore*, o di sentirlo il meno che puossi.

Ogni *bisogno* è un senso *penoso*, dal quale l'essere sensibile tende a liberarsi. Allorchè giunga a conoscere il *mezzo* di farlo, egli ne fa uso. L'idea del *mezzo* si associa a quella del *bisogno.* Quando una volta lo abbia scoperto, e che ritorni il bisogno, la *memoria* richiama l'idea del mezzo, ossia dell'oggetto che soddisfece al bisogno medesimo. Allora l'idea dell'oggetto è un'idea interessante. Questa reca un movimento atto a calmare quello del bisogno; ma non procaccia che un godimento ed una soddisfazione imaginaria. È troppo debole il movimento per togliere quello del bisogno. Questo dunque stimola tuttavia. L'anima dunque è spinta a ricercare la *sensazione* effettiva, ossia l'oggetto reale efficace a produrre la sensazione valevole ad apportare la calma. Ecco il *desiderio* e la *ricerca;* e quindi tutti gli atti del potere *esecutivo* umano, coi quali procacciare l'oggetto desiderato.

Altro è il *bisogno* d'una cosa, altro è il *desiderio* di lei. Non è precisamente il bisogno che forma il desiderio, ma è propriamente il bisogno *congiunto* all'idea dell'oggetto che si giudica valevole a soddisfare al bisogno medesimo. Il bisogno per sè stesso non può recare che un senso di sofferenza, d'inquietudine, ed un tentativo indeterminato ad allontanarlo. Il desiderio viene in ultima analisi propriamente determinato dalla cognizione della *capacità* d'una cosa a soddisfare ossia a togliere il

senso penoso del bisogno. Un uomo assetato, che non avesse cognizione alcuna del vino, potrebbe mai *desiderare* il vino? La volontà non può bramare cose sconosciute.

Quello dunque che rende *desiderabile* una cosa non è propriamente la sua intrinseca utilità, ma bensì il *valore* che dall'uomo viene attribuito. È vero che il valore ha la sua radice nell'utilità; ma un'utilità incognita non ha valore (§ 199 al 205). È noto che quello che determina la *ricerca* di una cosa si è il *desiderio*. Non è dunque precisamente il bisogno la cagione che in ultima analisi determina la ricerca; ma bensì il *sentimento* o la *cognizione* del valore di una cosa, ossia della sua capacità conosciuta a soddisfare al bisogno. Una cosa che non venisse *giudicata* utile, quand'anche lo fosse veramente, non viene nè desiderata, nè ricercata. Una cosa intrinsecamente *nociva*, ma che venga giudicata utile, viene desiderata e ricercata. La storia e l'esperienza ci somministrano innumerabili prove di questa legge del cuore umano.

Qual meraviglia pertanto che alcuni popoli, i quali hanno più bisogno della vera libertà perchè sono più degradati ed oppressi, o non la desiderino punto, o la bramino con assai meno di vivacità che quelli i quali ne avevano un minor bisogno, ma ne conoscevano più da vicino il valore? Qual meraviglia che alcuni avvezzi a vivere in ischiavitù, ai quali questa libertà fu offerta, l'abbiano ricusata per vivere sotto di un despota?

I desiderii adunque sono proporzionati alla *cognizione* del *valore* delle cose. Ma la cognizione del valore deve risultare da precedenti prove, d'onde siasi scoperto che i tali oggetti sono valevoli a recare utilità. La specie dunque, il numero e l'estensione dei desiderii saranno subordinati alla specie, al numero ed alla estensione delle *prove* acquistate dell'utilità delle cose. Queste prove risultano dal progresso delle esperienze e delle *cognizioni* che il genere umano va acquistando intorno alle diverse qualità *interessanti* delle cose. Lo sviluppamento adunque del *cuore* umano è *subordinato* allo sviluppamento della ragione. Ecco un punto massimo per giudicare della *maturità* intellettuale e politica.

§ 415. *Della perfezione attiva, e del perfezionamento della libertà umana.*

La più felice conservazione è il fine al quale l'uomo deve soddisfare. L'adempiere compiutamente a questo fine costituisce la *perfezione* attiva di lui. Egli non la può adempiere che seguendo i rapporti *reali* dell'*utilità* (§ 277 al 279). Dunque la *perfezione* attiva dell'umana *libertà* consisterà in generale = nel ricercare e nel far uso degli oggetti

d'una *reale utilità.* = Ma senza della società civile non è possibile eseguire la più felice conservazione (§ 287 al 290 e 369). Dunque la costituzione e la conservazione della società civile formano parte precipua dell' *ordine del perfezionamento morale umano*. Gli oggetti dunque della reale utilità dovranno essere d'una utilità sociale, ossia quelli che possono conservare la civile società.

Dunque la *perfezione* attiva del cuore umano consisterà nel desiderare il maggior numero di cose della *massima* reale e comune utilità. La perfezione adunque della *mente*, ne' suoi rapporti alla perfezione del cuore, consisterà nell'avere il maggior numero possibile di cognizioni degli oggetti veramente *utili* all'universale, e nel farne sentire alla volontà il pieno e vero *valore* (§ 202 al 208). Da queste leggi deriva la perfezione degli atti, ossia della potenza *esecutiva* di questi atti.

Il *perfezionamento* adunque del *cuore* e della *libertà* sarà uno stato, nel quale l'uomo progressivamente andrà scoprendo, desiderando e procacciando gli oggetti e le cose di comune utilità, e praticando le azioni di comune utilità. *L'ordine di ragione* poi del perfezionamento sarà un complesso di circostanze, per mezzo del quale col minor numero di mezzi, con minor fatica, e nella maniera più efficace e più durevole possibile, si procede nello scoprire, desiderare, procacciare e produrre le cose della massima comune utilità.

§ 416. *Delle cagioni e delle leggi primitive di fatto dello sviluppamento della libertà in generale.*

Ma prima di conoscere quest'ordine come si potrà eseguirlo? E come si potrà conoscerlo, senza *scoprire* i rapporti e le leggi dalle quali viene determinato? Ma come il genere umano prima di tale scoperta potrà essere condotto ad avvicinarvisi? I bisogni personali eccitano alla ricerca dei *mezzi* onde soddisfarvi. Molti falli e molti sperimenti felici ammaestrano a distinguere gli oggetti utili dai nocivi. Ecco determinati i primi oggetti dei *desiderii* e delle avversioni del genere umano. La legge delle associazioni fatte per *concomitanza* incomincia ad avviare l'uman genere per una strada *preconosciuta.* I desiderii hanno oggetti determinati; e però le *ricerche* e gli *atti* hanno uno scopo determinato.

La *somiglianza* degli altri uomini con noi fa corrispondere in noi stessi sentimenti analoghi. *L'analogia* è la prima base e il primo stimolo che sviluppa le affezioni virtuose (§ 392). Quanto minore è quest'analogia fra gli altri esseri senzienti e noi, tanto minore è il sentimento che in noi corrisponde alle affezioni loro; talchè dal nostro simile fino

ad un'ostrica àvvi una *scala* decrescente, la quale va a perdersi nell'insensibilità.

Le determinazioni della libertà vengono dirette da quelle dei desiderii; quelle dei desiderii da quelle delle cognizioni acquistate. Ma l'acquisto delle cognizioni è soggetto e diretto dalla legge universale della *continuità* in tutti i sensi possibili (§ 412). La legge dunque dello *sviluppamento* perfezionante la *libertà* umana sì dell'individuo che delle nazioni sarà naturalmente subordinata alle leggi della *continuità* in tutti i sensi possibili.

§ 417. *Del perfezionamento artificiale della libertà.*

Tutti gli esseri senzienti reagiscono più o meno, ed operano sulle cose esterne per proprio vantaggio. Oltre al cibarsi, gli uccelli fabbricansi i nidi, i castori le loro case, i bruchi i loro bozzoli. L'uomo dal canto suo reagisce pure sulla natura, per fare assai più a proprio vantaggio. In forza della sua organizzazione e delle cognizioni sue crea tutti i monumenti dell'arte, coi quali scorre i mari, prescrive le vie al fulmine, contiene le acque, modella i metalli, e cangia la superficie del globo.

Con questo potere, che acquista il nome d'*industria* (§ 317), moltiplica gli oggetti utili. Egli dunque crea oggetti di *nuovi desiderii* nell'atto stesso che esercita la propria libertà per soddisfare ai proprii bisogni. Nei primi periodi prevaler si doveva delle cose che la natura gli somministrava spontaneamente. Allora la sola natura fisica faceva, dirò così, tutta la provvigione. Ma negli altri periodi la natura e l'industria operano riunite, per somministrare in copia maggiore oggetti desiderabili. Il *valore* delle cose cresce adunque collo sviluppamento morale.

Ma l'*industria* è un esercizio della *libertà*. L'opera dunque della libertà *estende* e *perfeziona* la libertà, ossia la libertà umana perfeziona sè medesima. Se l'*industria* è un esercizio della libertà, dunque sarà soggetta alle leggi universali della libertà; dunque sarà soggetta alla legge della *continuità*. Il perfezionamento adunque della libertà, che dicesi *artificiale*, sarà in qualunque genere di oggetti subordinato alla gran legge della *continuità*. Ecco una gran legge per evitare nell'educazione e nelle riforme ogni salto ed ogni brusco passaggio, a meno che una forza vittoriosa possa introdurre una riforma utile sostenuta poi dalla natura.

L'impero dei sensi, della fantasia, della ragione distinguono in tre grandi età tutto il corso dello sviluppamento morale dell'uomo (§ 174). Il *perfezionamento* adunque dello spirito, del cuore e della libertà delle società non si potrà sottrarre dal subire questo regime.

§ 418. *Della storia razionale dello sviluppamento dell'umana perfettibilità. Suoi oggetti e sue condizioni.*

I principii fino ad ora esposti, quando vengano ampiamente sviluppati, preparano la strada alla *storia razionale* del perfezionamento altrove ricordato (§ 28 e 108). Io dico la *storia razionale*, e non la *positiva.* Con ciò intendo di esprimere un prospetto ragionato dei progressi della perfettibilità atteggiato unicamente dalle leggi proprie della costituzione naturale dell'uomo; nel quale prospetto tutti i progressi intellettuali, morali e politici si veggano operarsi in forza d'impulsi naturali preconosciuti, e succedersi giusta la legge delle *affinità* e della *continuità* sopra mentovate (§ 411 al 413. 416-417). Il genere umano si può ivi contemplare come una sola persona, e quasi come una grande statua psicologica, simile a quella di Condillac e di Bonnet, sviluppantesi sotto la mano del filosofo.

La *storia positiva* può somministrare documenti valevoli a confermare i risultati della *storia razionale*, ma non ne può fornire le sorgenti, la generazione, l'orditura, il movimento. Tutte queste cose debbono esser tratte dalle leggi fondamentali e dall'economia naturale delle umane facoltà.

Nella *storia positiva* si espongono i progressi dello spirito, del cuore e della libertà umana, come diffatti avvennero. Per ora non voglio indagare se abbiamo bastevoli documenti per tessere una tale storia (§ 61-62). Solamente fo osservare, che qualora noi siamo legati agli avvenimenti di *fatto* positivo, noi siamo legati ad un ordine di cose, nel quale i fenomeni del perfezionamento umano sono sottomessi, modificati, contrariati o favoriti da tali e tante circostanze *estranee* e puramente avventizie, che non è possibile di travedere l'ordine schietto ed unito del perfezionamento umano, ossia la *teoria* veramente *filosofica* di *fatto* dei progressi della perfettibilità in quel *solitario* e semplice aspetto che deve servir di lume ai legislatori ed ai filosofi per giovare alle nazioni della terra. Il modello *ideale* è qui perduto.

Oso dire di più: la *storia positiva* medesima, descritta senza la guida della storia razionale di cui parlo, non può tenere il conto che si deve dei fenomeni avvenuti nel mondo morale, nè ordinarli e presentarli giusta quella procedenza e quell'aspetto che ci conduca a conoscere le cagioni dalle quali derivarono, e a collocare ogni fenomeno nelle vere epoche della natura umana; e però lo storico, in vece di formare un

tutto armonico ed animato, aduna solamente un ammasso di *materiali staccati*, i quali non esprimono giammai l'opera della natura (1).

La storia razionale, di cui parlo, deve abbracciare tanto il progresso che può essere *passato*, quanto il progresso che può essere *futuro* (§ 401). Le sue epoche devono essere fissate giusta i periodi naturali del perfezionamento umano (§ 174). Nel formare la storia del perfezionamento *morale-politico* delle società l'impero delle passioni dei molti, quello delle passioni dei pochi, quello finalmente dell'attemperamento degl'interessi degli uni e degli altri, prodotto dalla moralità perfetta, debbono di pari passo nei periodi dei sensi, della fantasia e della ragione essere dallo storico tratteggiati. Il diverso genere di vita, o cacciatrice o pastorale o agricola o commerciale, somministrerà circostanze importanti e decisive in questa storia. Le sue *viste* debbono essere dapprima *semplici* ed unite, cioè occupar si deve primieramente nel descrivere lo sviluppamento dietro le leggi semplici ed universali delle facoltà fisico-morali dell'uomo; e dappoi deve passare a descrivere le *varietà* naturali indotte dal vario temperamento delle facoltà umane, e dalle diverse necessarie circostanze in cui le nazioni possono essere collocate (§ 22 al 24).

Se nelle prime viste, che formar possono la prima parte di questa storia, è necessario *dividere* il corso intero del perfezionamento umano in tre periodi, i quali vengono occupati dall'impero dei sensi, della fantasia e dell'intelletto (§ 174), sarà dunque necessario classificare le diverse storie positive delle nazioni non dietro il *tempo* in cui queste vissero sulla terra, ma dietro il grado di sviluppamento in cui successivamente si ritrovarono, e precipuamente dietro il genere di vita che condussero. Oltracciò farà di mestieri misurare e distinguere i periodi medesimi del perfezionamento non in ragione della loro *durata*, ma in ragione dei progressi che in essi s'effettuarono.

È necessario soprattutto legar le varie transazioni in modo, che rappresentino il contatto progressivo della più stretta *continuità*, e mostrare nello stesso tempo alla scoperta la *derivazione* dei fenomeni dall'unica fonte da cui emanano. Così, per esempio, nei progressi intellettuali si dovrà render palese, che se sotto l'impero dei *sensi* l'uomo non è fornito che di sensazioni concrete e di appetiti fisici, e la sussistenza di lui è assoggettata alle vicende della fortuna, e legata all'uso dei frutti spontanei della terra: se sotto quello della *fantasia*, più vicina ai sensi, per una

(1) Ecco quello che è avvenuto a Condorcet nel suo conosciuto *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*.

grossolana ma necessaria analogia (§ 411-412) *personifica* le cagioni attive dei fenomeni i più sensibili del moto della natura, e sente il cuore scosso da violente passioni, ed è padroneggiato da abitudini tanto più imperiose, quanto più ristrette entro un circolo *angusto* d' idee, e quanto più *legate* e determinate dai naturali appetiti: se la forza della fantasia, personificante i poteri della natura e agitante il cuore con fantasmi gagliardi, eccita il terrore e la credulità, ed offre un potente e sicuro mezzo al teocratismo politico, e nella gagliardia stessa della fantasia presenta un rimedio efficace per addolcire la ferocia dei costumi ed *accelerare* i primordii della vita *civile:* se gli uomini, così incamminati, a bel bello moltiplicano e pongono *in comune* le varie loro osservazioni, e formano le lingue: se la generazione che soprav viene nell' eredità de' suoi padri acquista un grado già formato d'un più alto sviluppamento, ed anzi se si trova in quello già collocata, e dal canto suo senza avvedersene essa ne forma un più alto per li posteri suoi: se a poco a poco la filosofia, ancor rozza figlia della curiosità e dell' inerzia, per cui l' uomo brama sempre di conoscere col minimo di pena e colla maggiore estensione e prontezza, e rigettate le personificazioni sostituisce le *analogie* tratte dagli oggetti più noti, ed impasta l' universo sì visibile che invisibile con manipolazioni e congegni *volgari:* se molti pensatori acuti fino alla minuzia, ed astratti fino alla sfumatura, ma poverissimi della raccolta dei fatti derivante da lunghe, lente e ripetute indagini, presentano ardue astrazioni, sottigliezze di analogie volgari più raffinate, analisi fatte *ex abrupto*, e un'ignoranza assoluta delle vere leggi e della generazione delle cose del mondo fisico e morale: tutto questo si fa *per la medesima legge e pel medesimo principio*, in forza del quale il fanciullo apprende a vedere ed a camminare, cade in abbaglio, inciampa, ma si perfeziona. Le umane società, sospinte naturalmente ad attenuare e a scomporre i grossolani volumi delle idee, si avvezzano bel bello al raziocinio: frattanto da quegli esempii, in cui esse riuscirono, scoprono la necessità e le tracce d' una regola, colgono qualche tratto del buon metodo, ed il *discernimento* prepara la gran rivoluzione dello spirito, ossia l'*impero della ragione* diretto dalla sola *verità* (§ 33).

Basti quest' esempio. Quanto poi alle *varietà*, di cui testè facemmo parola, ecco quello che mi rimane a dire.

ARTICOLO II.

Delle varietà nel perfezionamento delle nazioni, e delle loro primitive cagioni e leggi.

§ 419. *Di quali varietà convenga parlare.*

Varietà di *circostanze esterne* eccitanti e dirigenti il potere dell'attenzione, derivanti in prima origine dalle varie posizioni di questa terra, nelle quali le nazioni possono essere collocate (§ 22); varietà di *costituzione* e d'esercizio delle facoltà *interne* dell'uomo: ecco le due cagioni che possono far *variare* lo sviluppamento morale o nella sua specie, o nel suo grado, o in amendue queste cose ad un tratto; e quindi frapporre *differenze* nel perfezionamento degl'individui e delle nazioni.

Volendo salire alle prime origini, non dobbiamo prescindere dalle varietà che sopravvengono *dietro* lo sviluppamento *già* incominciato o inoltrato. Per ora mi è concesso di accennare solo quelle varietà che dipendono dalla varia *costituzione* naturale degli umani individui. Il *perfezionamento* della *ragione* è il primo oggetto (§ 148. 157. 280. 283 al 286). È impossibile di comprendere in ch'egli debba consistere, se non si comprende prima in che debba consistere la *perfezione* della mente; ossia quali esser debbano nei *poteri fisico-morali* le condizioni che dalla natura delle cose sono indicate per ottenere la cognizione della *verità*, unico fine a cui si deve soddisfare (§ 157. 405 al 408).

§ 420. *Condizioni che nelle facoltà fisico-morali dell'uomo debbonsi verificare per compiere perfettamente le funzioni della ragione.*

1.ª *Presenza* all'anima dei fatti del mondo fisico e morale; 2.ª *buona memoria* ed *attenzione* per imprimere e ritenere i fatti; 3.ª *buona memoria* ed *attenzione ben diretta* nel ridurre la cognizione dei fatti ad uso della limitata *comprensione* dello spirito umano (§ 30-31); 4.ª *buona memoria* ed *attenzione esatta e ben diretta* nel connettere le osservazioni, e nel subordinarle ad un ordine logico, d'onde sorge il possesso delle cognizioni: ecco le condizioni che dal canto delle facoltà umane si debbono verificare per adempiere all'ordine di *ragione* necessario della cognizione delle verità (§ 30 al 33).

Se non vogliamo accordar tutto al solo caso, la prima condizione prescrive di *raccogliere* i fatti. Ciò presuppone un'indagine tentata o per una *indeterminata curiosità*, o per un motivo speciale. Il motivo speciale di ricercare un fatto presuppone una *notizia* generale o confusa o

congetturale o presunta o sospettata dell'esistenza di un dato fatto. Questa notizia non può derivare se non che o dalla esperienza propria o dalla relazione altrui, o dall'indizio o dall'analogia che deve solamente *dare occasione* alla ricerca. Siccome però il tentare una ricerca altro non è che volgere l'*attenzione* ad un dato oggetto; così la ricerca dei fatti è sottomessa ai motivi e alle leggi dell'*attenzione* sopra ricordate (§ 410 al 415).

§ 421. *Requisiti della memoria per soddisfare all' ordine del perfezionamento morale.*

A costituir poi una buona memoria ricercasi: 1.° *fedeltà* a riprodurre le idee tali e quali furono presentate dalle occasioni e impresse dall'attenzione; 2.° *sufficiente forza* di movimento per rendere visibile la forma delle idee riprodotte; 3.° *temperata rapidità* nella riproduzione loro, per lasciare all'anima il campo di coglierne le varie forme e i rapporti.

La bontà della memoria risulta così dal *complesso unito* di questi tre requisiti, che, un solo che ne manchi, essa non serve più perfettamente alle funzioni della ragione. Suppongasi, per esempio, un cervello che non riceva o non ritenga fedelmente le impressioni ricevute: egli o non le riprodurrà, o le riprodurrà mutilate, e in una guisa disordinata. Allora la memoria non è più uno storico fedele di quello che avvenne. Come potrà allora la mente ragionar giusto su di questi ricapiti infedeli? Quali ne saranno le conseguenze? Ognuno il vede.

Suppongasi in secondo luogo un cervello che riproduca bensì fedelmente le impressioni ricevute, ma che il faccia in una maniera *languida*. In tal caso la mente, quantunque attenta, non potrà da tali sfumature rilevare quelle ben contrassegnate *distinzioni*, sulle quali si fonda ogni scienza; ma ne otterrà invece confusi barlumi, e quasi sognate larve di cognizioni. Il carattere dello spirito sarà dunque una mal ferma e svaporata fatuità.

Fingansi in terzo luogo due estremi contrarii alla moderata rapidità, cioè o una soverchia *tardanza*, o una soverchia *accelerazione* nella successione delle idee riprodotte. Nel primo caso accadrà che, durante la prima scossa di un'idea, l'altra sopravviene a così larghi intervalli, che l'impressione della prima resta affievolita. In tutti i casi poi, dove si trattasse di vederne in un solo colpo d'occhio molte riunite, non si potrebbe ottenere la quasi simultanea scossa che abbisogna. Formar come conviene idee *generali*, in cui consiste la possanza dello spirito umano (§ 31); distribuirle giusta l'ordine d'una vasta teoria, che unisce estremi distanti; sarebbe generalmente impossibile a chiunque avesse un tale difetto.

Nel caso poi d'una soverchia *rapidità*, le idee non si arresterebbero avanti all'anima per un tempo *bastante* ond'essere ben comprese; e, succedendosi con precipizio, sbandirebbero troppo presto l'attenzione dalle antecedenti. Allora la mente non potrebbe riportarne che informi e parziali aspetti, astrazioni imperfettamente delibate; e quindi il carattere dello spirito sarebbe di mancar sempre di profondità, e di essere leggiero e precipitoso. È dunque manifesto che la bontà della memoria risulta dal complesso degl'indicati requisiti.

Da queste premesse convenientemente sviluppate si ottiene la prima e fondamentale teoria delle *varietà naturali* del carattere, dello spirito e dei progressi razionali delle varie nazioni, dedotta dall'*ordine fisico* della natura; perchè consta che la tempra della memoria è cosa annessa al fisico dell'organizzazione umana.

§ 422. *Conseguenze per istabilire uno dei principii delle varietà naturali del perfezionamento e del carattere morale delle nazioni.*

Per formarsi un'idea più distinta delle ragioni di queste *varietà*, noi possiamo spingere le condizioni *contrarie* al buon temperamento della memoria ai loro *estremi*. L'uno è la *stupidità* e la *balordaggine*, e l'altro il *focoso delirio*. Ma siccome la natura ha fatti gli uomini generalmente *capaci* di ragionevolezza, così si deve affermare che esistono generalmente nell'umana organizzazione certi confini, per cui si escludono gli estremi assolutamente viziosi. Nello stesso tempo però si vede che *dentro* questi confini possono esistere *gradi diversi* più o meno distanti dal sommo grado d'intelligenza, tutti *compatibili* collo stato di ragionevolezza. Entro questi gradi deve necessariamente capire la *disposizione* di tutti i cervelli degli uomini capaci di ragionevolezza, e verificar si deve in tutte le nazioni qualcheduno di questi gradi. Da ciò nasce una disposizione più o meno prossima alla *perfezione intellettuale*, ed un carattere distintivo dello spirito e quindi della moralità (§ 400) delle varie nazioni. Si può dunque dire che la capacità della ragionevolezza ha una certa *latitudine*, nel mezzo della quale primeggia il *genio;* di qua e di là si comparte e succede l'*ingegno*, per confinare mediante successive gradazioni o colla somma rapidità o colla somma lentezza, colla somma vivacità o col sommo languore, colla perfetta *esattezza* o coll'estrema *infedeltà* nel riprodurre le idee ricevute.

Così dentro a questa latitudine gl'individui d'una nazione, nel cervello dei quali le idee si succedano con grande rapidità, riusciranno più proprii pei voli staccati d'una tumultuosa fantasia, che per tessere profonde, pa-

zienti e lunghe teorie. Ivi s'incontreranno spesso inventori di cose d'imaginazione, ma senza che i loro dettagli sieno riposati e compiti; dicitori leggieri di motti vivaci, fabbricatori di soggetti ora di amabili ed ora di triste follíe; ma creduli, precipitosi, impetuosi, inconsiderati, parolai, volubili, serberanno in tutte le generazioni un carattere comune, malgrado le differenze d'incivilimento, di Governo, e di altre circostanze esterne.

Rivolgendosi all'estremo opposto della *tardanza* della memoria nel riprodurre le idee; dal grado della più meccanica imitazione passando a quello di apprendere le arti più semplici manuali, e da queste a quelle che ricercano maggiori combinazioni; dalla schietta memoria ai più ovvii raziocinii, si ascende a poco a poco alla schietta e pesante erudizione, alla lenta, fredda e minuta geometria; ad esporre e ridurre a metodo d'istruzione le cose da altri inventate, ad imitare e raggiugnere qualche buon modello: ma sempre si vedrà frammezzo la lentezza e il peso del principio predominante che presiedette a queste produzioni. Uomini d'una tarda memoria, in gradi però diversi, producono queste cose. Essi quindi nel morale saranno freddi, imitativi, pesanti, abitudinarii, ostinati, non artificiosi, non astuti, di buona fede, di passioni tranquille; ma generalmente mancanti di genio, e fin anche, ad un certo grado, d'ingegno.

La *perfezione organica* della mente umana consisterà dunque in quella ben temprata composizione di elementi, per cui i moti della memoria si concepiscono con una sufficiente forza, e si succedono con una moderata celerità. Questa sufficienza nel grado del moto viene prescritta dai rapporti che passano fra la sensibilità umana e la struttura degli organi. La moderata rapidità poi viene renduta necessaria dai limiti naturali dell'umana *comprensione*, riportati all'estensione e varietà delle idee (§ 30 e 280). Passiamo all'*attenzione.*

§ 423. *Dell'attenzione e de' suoi requisiti.*

La seconda condizione per compiere *perfettamente* le operazioni della mente è il *ministero ben diretto* dell'*attenzione* (§ 420). L'*energia* dell'anima umana, sotto la forma di *attenzione*, è la potenza attiva e motrice dei progressi dello spirito (§ 410). Questa medesima energia, sotto forma d'*amor proprio*, presiede ai progressi dell'incivilimento e della moralità (§ 414 al 417). Nelle transazioni dello spirito dir si potrebbe che l'attenzione altro non è che l'amor proprio rivolto a conoscere. Nelle transazioni della Morale e della Politica dir si potrebbe che l'*amor proprio* altro non è che la forza dell'*attenzione* rivolta a scoprire e a procacciar tutto quello che per mezzo delle azioni degli uomini

e delle società è possibile di ottenere onde giovare alla più felice conservazione.

Quello che può costituire la *perfezione* del ministero dell'attenzione si è verificare le condizioni per le quali essa può compiutamente soddisfare al suo *fine*, cioè ottenere la cognizione delle verità tutte interessanti la felicità umana (§ 405 e 408). Ma l'acquistare la cognizione delle verità prescrive all'attenzione l'acquistare la cognizione di tutti gli aspetti delle idee presentate allo spirito (§ 159). A far ciò richiedesi che l'attenzione si porti *esattamente* su tutte le loro *particolarità*, e su d'ognuna si arresti con una forza e per un tempo proporzionato a farne risultar le forme e le relazioni.

Ma l'esercizio dell'attenzione è subordinato all'azione dei motivi nel modo già spiegato (§ 410), ossia all'azione dell'interesse ad attendere. Dunque ad acquistare la completa cognizione di tutte le verità è indispensabile un *interesse equabilmente* diffuso su tutti gli aspetti, su tutte le particolarità, su tutte le relazioni delle idee, stimolante con un'*energia proporzionata* alla diversa difficoltà di ben discernere e fissare tutte queste cose. Essere *sgombro* adunque da ogn'interesse valevole a distornare o ad arrestare il *completo* corso dell'attenzione su tutte le particolarità degli umani pensieri, sarà una delle prime condizioni onde costituire la perfezione del ministero dell'attenzione. Questa è la libertà dello spirito. Essa dunque è tanto necessaria alla *scoperta* della verità, quanto l'*integrità* del concetto di una cosa è essenziale alla stessa verità (§ 159).

Riuniamo. Un eccitamento valevole a *vincere* l'inerzia fisico-morale dell'uomo; un eccitamento, la di cui spinta sia per sè *diretta* a scoprire completamente gli aspetti e le relazioni tutte delle idee; un eccitamento, il quale non *incontri* una forza che in ciò l'arresti e lo distorni: ecco tutto quello che fa d'uopo all'*attenzione* per *soddisfare al fine* delle funzioni sue. Dunque l'*unione* di queste condizioni costituirà la *perfezione* attiva dell'esercizio dell'attentività (§ 405). Questo fine è la *cognizione del vero*. A questa cognizione è necessariamente annesso il conseguimento dell'ultimo fine delle operazioni umane, cioè la più felice conservazione (§ 162 al 164 e 408).

Verificare pertanto tutte queste condizioni costituirà l'oggetto dell'*ordine del perfezionamento* (§ 405) dell'umana *attentività*. La varia maniera nel far ciò deciderà della varietà dell'effetto.

§ 424. *Delle cagioni naturali e fondamentali delle varietà del perfezionamento derivanti dall' attenzione.*

Il perfezionamento del genere umano è interamente subordinato alle leggi del suo *sviluppamento* morale (§ 167. 174. 408 al 417). Questo sviluppamento viene effettuato dal potere dell' *attenzione*, dagli stimoli dell' *interesse* eccitato e vôlto sugli oggetti competenti, operante in tutti i sensi ed aspetti possibili colla legge della *continuità* (§ 410 e 412). Da ciò ne viene, che la *riuscita* dell' uomo e delle nazioni tutte della terra per tutti i secoli e paesi in qualunque cosa è e sarà sempre un *risultato* derivante in ragion composta dalla forza dell' *inerzia* fisico-morale delle umane facoltà, e dalla forza e direzione dei *motivi* eccitanti l'attenzione, ossia dell' interesse.

Ma la *sorgente* dei motivi non è in balía dell' uomo. Ogni motivo non è che una idea interessante (§ 200), che col piacere o col dolore affetta la sensibilità (§ 414). Quanto minore è l'intelligenza acquistata, tanto più lo spirito è soggetto all'impero delle circostanze *esterne*, e degl' interessi determinati dalle circostanze esterne. Sarà dunque tanto più *uniforme* il *carattere* morale delle nazioni, quanto meno sarà sviluppata la loro moralità. Quanto più l' intelligenza si sviluppa, tanto più cresce l' impero dell'*arte* umana, e si moltiplicano le *combinazioni* proprie dell' arte. L' ordine delle idee, e quindi i motivi e il carattere morale, saranno dunque tanto meno *dipendenti* dall' azione degli oggetti esterni, e tanto più subordinati a quel mondo interno che fu fabbricato dall'attenzione, e da quell' ordine esterno di cose che dal potere esecutivo, spinto dall' attenzione, fu stabilito. Il carattere quindi degli uomini e delle nazioni sarà tanto più *vario* e *disuguale*. La disuguaglianza viene per sè prodotta dal grado diverso dello sviluppamento morale. La varietà in prima origine dipenderà dalle varie circostanze *esterne* altrove ricordate (§ 22), in quanto possono indurre una diversa specie d' interessi, o un diverso grado di questi interessi medesimi. Queste varietà poi riceveranno un particolare andamento dal temperamento diverso della memoria (§ 422).

Abbracciando tutte le cose discorse fino a qui, quante conseguenze importanti ne derivano per istabilire i confini del *potere* della natura e dell' arte in fatto del perfezionamento prodotto dall' educazione sì pubblica che privata, per decidere la famosa quistione dell' influenza del clima, per determinare e costringere entro i veri confini l' impero della fortuna nelle vicende degli Stati, ed insegnar l' arte del vario incivilimento dei popoli della terra!

CAPO III.

Del perfezionamento politico-morale delle civili società.

ARTICOLO I.

Osservazioni sui rapporti necessarii di ordine del perfezionamento morale e politico delle nazioni.

§ 425. *In qual maniera riguardar si debbono le rivoluzioni degli Stati rispettivamente all'ordine naturale del perfezionamento.*

Dopo quello che ho esposto altrove intorno all'*ordine di ragione* dell'*incivilimento*, il quale in sostanza altro non è che quello del *perfezionamento politico* (§ 366 al 376), non mi rimane che aggiungere alcune poche cose per compiere le osservazioni fondamentali.

Posto che la moralità autrice della libertà razionale (§ 115) viene effettuata e diretta dallo sviluppamento dello spirito, egli è manifesto che la moralità delle nazioni, e quindi la loro libertà, avrà dovuto e dovrà subire le *metamorfosi* dello spirito, derivanti dall'impero dei sensi, della fantasia e della ragione (§ 174 e 418), e provare per conseguenza tutte quelle vicende che ne sono inseparabili. Tutto esaminato, si scopre che, lungi ch'esista o verificar si possa in natura quel circolo *similare* di rivoluzioni, in cui i Governi si succedano a somiglianza degli alberi, i quali nascono, crescono, muojono, e rinascono sempre d'una sola maniera; all'opposto dir si deve che gli Stati non subiscono che pure *metamorfosi* morali, nelle quali la libertà delle nazioni acquista tali *differenze* e *gradazioni*, che, malgrado una certa somiglianza estrinseca di vicende, lo stato *morale* che succede non si può veramente assomigliare a quello che precedette.

S'egli è certo che le successive rivoluzioni della pubblica libertà debbono essere risultati derivanti in ragion composta dall'azione dei poteri mediante un certo grado d'incivilimento acquistati, e della forza superiore degli avvenimenti, ne dovrà seguire che le rivoluzioni d'una nazione dirozzata non potranno rassomigliare a quelle d'una tribù di selvaggi; quelle di una repubblica assai incivilita e potente a quelle di un popolo semplicemente dirozzato; e così in proporzione: talchè, dopo anche alcune pause e languori nel ripigliarsi i progressi dell'incivilimento, si avrà sempre un addentellato *diverso* da quello che si avrebbe avuto in un grado inferiore di sviluppamento morale e politico. L'esame ben fatto de-

gli annali del genere umano a noi conosciuti ci può fornire una luminosa conferma di questa osservazione.

§ 426. *Dei progressi della moralità nei loro rapporti alle occorrenze pubbliche degli Stati.*

S'egli è vero che l'impero della *ragione* è il solo che possa creare l'*ordine artificiale*, ossia costituire la vera moralità tanto per ragionare, quanto per operare (§ 99. 148. 277 al 286), ne seguirà che una nazione guidata da un semplice *senso morale* di utilità, e colla moralità del cuore (§ 391-392), con poche cognizioni, con pochi desiderii, con circostanze esterne, e con abitudini proporzionate al sistema ancora ristretto delle cose in cui si trova collocata, potrà riuscire spontaneamente buona, vigorosa e felice. Ma coll'accrescere e moltiplicare gli elementi del corpo politico, coll'estendere la sua potenza ad incontrare oggetti di nuovi desiderii, coll'esser quindi esposta a tentazioni inusitate, imprevedute, e delle quali non può giustamente conoscere nè l'origine, nè le conseguenze, nè la maniera di volgerle a vantaggio della libertà, essa non potrà proporzionare le sue transazioni politiche all'affollamento e all'urgenza delle circostanze, e sarà come un navigante senza bussola in un oceano vasto e pericoloso. Chi dirige il Governo è un architetto, il quale non avvezzo che a fabbricar casolari, e trovandosi improvvisamente impegnato ad innalzare un grande edificio senza conoscere le leggi delle forze e dell'armonia architettonica, tenta di eseguire un'opera superiore alle sue cognizioni ed a'suoi mezzi. Cosa si deve aspettare dai tentativi di lui? Niente altro, che disordine e ruina.

Ecco una delle valide e forse la precipua ragione della decadenza e della ruina di alcune antiche e possenti repubbliche. I loro poteri *morali* pubblici, vale a dire la specie ed il grado delle cognizioni necessarie (§ 277 al 286), l'indole e la misura delle abitudini loro politiche (§ 374-375) si trovarono col progresso del tempo molto al di sotto del sistema necessario ossia delle urgenze, da cui quasi improvvisamente la cosa pubblica fu pressata e sopraffatta. Esse giunsero ad avere più mezzi che abilità, più desiderii che moralità. Lo sviluppamento della moralità non aveva oltrepassato ancora un *certo grado;* la metamorfosi ordinata e *graduale* (§ 374) non era ancora stata compiuta nè dalla natura nè dall'arte in una guisa *proporzionale* alla potenza del loro braccio, ed alle urgenze che questa potenza medesima avea prodotte. Se un'orda di Tartari occupasse l'Impero della Cina, o uno dei migliori Stati dell'Europa, potrebbe mai avere un'*abilità* politica proporzionata a reggere con *buone*

leggi il popolo soggiogato? Qual meraviglia dunque se tali repubbliche dovessero decadere? Sarebbe stato anzi un fenomeno inesplicabile se ciò non fosse avvenuto (§ 277 al 286).

§ 427. *Moralità di cognizione e moralità d' interesse. Delle vicende degli Stati diretti da una prima e confusa moralità di senso comune.*

La perfetta moralità degl'individui e delle nazioni deve risultare dall'unione della perfetta *cognizione* di ciò che l' ordine ricerca, e del *sentimento* vittorioso d'un interesse conforme ai dettami di quest'ordine (§ 90. 100. 148. 150. 152). La moralità *pubblica* d' una società dovrà dunque risultare dal possesso delle dette cognizioni, e dal sentimento vittorioso dell' interesse conforme ai dettami dell' ordine pubblico sì interno che esterno dello Stato (§ 49). Senza di ciò l' arte politica non si potrà trovare proporzionata alle necessarie urgenze dello Stato, nè agire a norma dei rapporti indeclinabili di queste urgenze; e ciò tanto più, che non può nè deve operare con mezzi meccanici, ma solo con mezzi *morali* (§ 100. 277 al 286).

Avremo dunque una moralità pubblica di *cognizione*, ed una moralità pubblica d' *interesse*. Amendue non sono che parti *integranti* della medesima moralità, per la ragione che gl' interessi e le volizioni sono cose subordinate e indivisibili dalle cognizioni, e il concorso delle une e delle altre è indispensabile all' esercizio dei poteri esecutivi. L' *ottenere* queste moralità forma l'oggetto primo dell'elevazione della *libertà* sociale, scopo unico della Politica (§ 366).

L' impero dell' *opinione* fu veramente il primo che diresse le più celebri repubbliche, delle quali serbiam memoria. *Libero* fu dunque il loro incominciamento. Questa non era però l'opinione della *ragione*, ma della *credulità*, e dei sentimenti confusi naturali al *cuore*. La loro *libertà* fu dunque figlia della credulità, e degl' impulsi naturali e confusi del cuore umano, non ancora deviati da oggetti di nuovi desiderii (§ 392-393 e 414). Fino a tanto che nella data repubblica i lumi e gl' impulsi si trovano *proporzionati* agli effetti della potenza fisico-morale di lei, è troppo naturale che ottener si debbono visibilmente i buoni effetti della moralità pubblica, quantunque in sè medesima ancora ristretta, e prevenire si possono le più nocive aberrazioni d' una cieca libertà.

Ma dopo che la potenza nazionale, talvolta accresciuta dalla non equabile resistenza delle altre nazioni (§ 396. 399) e dalla fortuna, adunò una tal massa di circostanze, e contrasse tali e tanti rapporti attivi, che per dirigerli si esigono maggiori lumi ed un nuovo modo di Governo;

e però è necessario impiegare un' arte più vasta e più possente, onde sistemare le leggi dello Stato e gl' interessi de' suoi membri giusta un determinato ordine di cose: ognuno vede che se lo *sviluppamento* della moralità pubblica non seguì il progresso della Potenza esterna, il Governo e la nazione trovar si debbono veramente *al di sotto* delle urgenze della necessità. Ora rimanendo senza guida, ossia senza la conveniente *moralità politica*, debbono correre tutti gl' inconvenienti inevitabili dell' ignoranza e degli errori (§ 277 al 285), e quindi *decadere* prima ancora che niuna forza soverchiante *esterna* sopravvenga ad opprimerli.

Per rendere vie più manifesta questa conchiusione limitiamoci per ora ai soli rapporti della *moralità d' interesse* testè ricordata. Ella è cosa ben diversa amare e sostenere la libertà perchè ancora non si conoscono le tentazioni dei bisogni fattizii (§ 399) e gli assalti della corruzione, dal conoscerla, amarla e sostenerla coll' antivedenza degl' inconvenienti che dal progresso della potenza estesa, o dal numero dei desiderii eccitati da nuovi oggetti (§ 414 e 417), e non moderati dai lumi (§ 285), debbono necessariamente derivare. L' infanzia d' una ben costituita repubblica viene fornita per un certo tratto di tempo di una *moralità proporzionata* alla sua potenza; o, a dir meglio, ha quello che fa d' uopo per ben dirigere allora la propria potenza. I suoi costumi, la sua opinione pubblica, conformi all'uguaglianza, alla libertà ed alle virtù civili del suo stato attuale, l'energia stessa del suo carattere semplice, e l'amor della patria, derivano dallo *stesso* principio. In quella sfera di bisogni e di coltura tutto si dà mano, si armonizza, e produce l'effetto della moralità pubblica, cioè la prosperità dello Stato. Tutto questo però ha le sue radici e la sua derivazione solamente nel cuore: il cuore dètta il costume e le massime di condotta sì pubblica che privata (§ 393): egli trova le sue affezioni eccitate e soddisfatte in un complesso di circostanze, le quali, senza che la nazione il sappia, producono quell' effetto *medio* che la natura richiede alla comune prosperità (§ 289-290. 352. 356. 395-396. 398-399).

Ma questa moderazione non è effetto di una ragione *antiveggente*, ma solo dell'*affetto* eccitato da pochi desiderii, e di circostanze che esigono pochi lumi: essa è, per dir così, una *cupidigia* assodata su basi proporzionate allo stato attuale delle cose. I direttori della repubblica o non sospettano il pericolo d' un *altro* sistema di circostanze, o non sanno porvi riparo. La libertà quindi, i costumi, la potenza, la prosperità della repubblica hanno un' esistenza *precaria*. Un pastore, un agricoltore, un giovinotto sono virtuosi e prudenti in questa maniera; ma la frugalità,

la semplicità del loro costume, la loro ristretta accortezza, messe alle prese col costume cittadinesco, soccombono, mentre che Socrate ed Aristide rimangono virtuosi e prudenti. La virtù e la prudenza di Socrate e di Aristide, riportate alla *pubblica moralità* di uno Stato, sono un altro genere di virtù, il quale non si può verificare se non che con un amor proprio assai *illuminato* ed agguerrito contro gli assalti della corruzione. Ad onta che un Governo senta la tentazione di un utile presente, cui non avrebbe forse scrupolo di abbracciare; nondimeno, in vista dei *più gravi inconvenienti* da una previdenza sicura schierati come *inevitabili* avanti agli occhi suoi, sa resistere alla tentazione, e reggersi con moderazione.

Niuna delle repubbliche antiche, per quanto mi sappia, fu nè potè essere in questa seconda posizione. Prive della scienza sì di *ordine* che di *fatto* delle rivoluzioni derivanti dallo sviluppamento successivo dello spirito e del cuore umano; prive dell'esempio dei secoli, ossia del corso di altre nazioni; con una forma d'instituzioni adattate alla sola *adolescenza* delle società, e dirò quasi alla naturale bontà di un popolo non raffinato; con un Governo nel quale il popolo intervenendo *in persona* a trattare gli affari opponeva un ostacolo quasi insormontabile a tentare a tempo debito le riforme (1); coll'abitudine di questo popolo a reggersi più colla *passione* comunque virtuosa, che colle regole tratte dai principii superiori dell'ordine delle cose e degli uomini: come mai resistere alla *corruzione politica*, cui la prosperità e gli ambiziosi stessi introducono?

Dove poi la costituzione dello Stato era fabbricata successivamente a forza di penose *transazioni* fra gli ottimati e il popolo (come in Roma); e però la fermezza sua risultava più da quello *sforzo* e da quella *tensione* che deriva dal contrasto delle *passioni* della generazione attuale, che da una possanza diretta da motivi certi, ragionati e profondi; ivi è troppo manifesto che la dissoluzione dello Stato e la perdita della libertà era inevitabile, allorchè col tratto del tempo da una parte *sola* nascesse il rilassamento. Ora è ben naturale che questo dovea nascere prima dal canto della *moltitudine*, sì per la difficoltà maggiore di ritenerla in una unità di mire e d'interessi, e sì per la facilità di sedurla col dare alle sue non illuminate passioni un pascolo *estraneo*, e nocivo alla sua libertà; il che dalla potenza degli ambiziosi, aumentata dai frutti della potenza pubblica, era per sè praticabile.

---

(1) Veggasi Machiavello, *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, Lib. I. Cap. XVIII.

Pessima è la corruzione dell'ottimo. Quel carattere stesso energico e intraprendente, proprio della libertà amata solo per istinto, vôlto al disordine, ed infiammato dalle nuove cupidigie, non dovrà forse far disperare ogni uomo che abbia lumi superiori di poter rattenere la cosa pubblica dal precipitare, e molto più di ricondurla all'ordine? S'egli è vero che i *costumi* esser debbono la salvaguardia delle leggi, questa massima verificar si doveva con più ragione nelle antiche repubbliche, dove il popolo agiva in persona, che in qualunque altra specie di Governo. Ma nè le leggi nè i costumi possono far fronte alle innovazioni del tempo, *prima non prevedute* nè calcolate, nè alle quali opportunamente siasi andato incontro con ripari efficaci. Da ciò è manifesto, che non v'ha speranza di ottenere solida e durevole prosperità che nella *perfezione* almeno rispettiva della *moralità*, ossia in quella specie e grado di *cognizioni* che sieno *adeguate* ai reali rapporti della necessità in cui una repubblica trovasi attualmente collocata, mercè le quali cognizioni si armonizzino gli elementi del potere e degli interessi a norma dell'ordine compatibile collo stato attuale della nazione (§ 284-285. 372 al 375).

§ 428. *Effetti dell'ulteriore sviluppamento della moralità pubblica. Conseguenze che ne derivano per la Politica.*

Se esistesse una *sola* maniera di moralità pubblica, cioè quella d'un *rozzo sentimento*, il che è falso (§ 115. 152. 170. 174); se fosse *impossibile* che l'uomo e le società politiche si conducessero regolarmente, ad onta di una evidente cognizione dei *motivi* del miglior loro bene, il che pure è falso (§ 152-153); se questa cognizione risultar non dovesse dal fatto dei beni e dei mali annessi all'osservanza e alla trasgressione dell'ordine, e neppur questo è vero (§ 278-279); se la vigoría delle *passioni* non venisse renduta pieghevole dall'ubbidienza di molti secoli, e morale ed avveduta dall'educazione scortata dai lumi, e questo pure è falso (§ 285. 391 al 394); se nell'ordine delle cose naturali non vi fosse una cagione ed un progresso di coltura, e nello stesso tempo mancasse ogni norma onde stabilire un ordine provvido di Governo, e questo ancora è falso (§ 166. 169 al 174. 215 al 217. 369 al 375): io accorderei essere conveniente il ricorrere perpetuamente all'esempio di Sparta e di Roma, ed essere necessario di ricondurre gli uomini alla povertà ed all'ignoranza per farne esseri liberi e buoni. Ma se avvenga il contrario delle annoverate cose; se ciò sia in altra età più possibile a verificarsi, ed anzi la ragione prevegga che debba avvenire (§ 279. 285. 294. 352-353. 369. 392-393. 416-417): in tal caso sembrami mancanza di di-

scernimento il trarre *indistintamente* illazioni e regole dalla sorte delle antiche repubbliche per dirigere le posteriori, qualunque sieno; come sarebbe il trar regole dal costume della fanciullezza per dirigere una ben educata virilità.

L'incivilimento umano è incominciato col ministero dell'*opinione* dei *sensi*, della *fantasia* e del *cuore;* e finir deve coll'*opinione* della *ragione*, cioè colla cognizione e col sentimento della vera *utilità* (§ 207. 216. 285). La Politica non ha altre forze, che forze *morali* (§ 99-100). Le forze morali sono necessariamente subordinate al corso dell'opinione, e degl'interessi generali dell'opinione (§ 285 e 416). Le società tendono naturalmente all'*equilibrio* dei poteri (§ 294. 352. 396), come la ragione tende ad equilibrare il *discernimento* col senso *integrale* delle cose (§ 30 al 33. 412 al 418). Colla libertà cieca si assuefanno gli uomini al vivere civile; colla libertà illuminata (§ 285) si confermano, perfezionano e dirigono al punto voluto dalla natura. Effettuare l'interesse comune (§ 216), illuminarli, è il solo mezzo che allora rimane per farli ubbidire.

Io credo ciò non ostante che le prove di *fatto* di questo mio pensiero debbano essere fornite dalla tarda posterità, e che ora in qualche luogo appena abbiasi incominciato una specie di tirocinio per produrre a suo tempo gli effetti preveduti dalla ragione.

ARTICOLO II.

Delle leggi naturali di fatto *dei primordii dell' incivilimento delle nazioni.*

§ 429. *Recapitolazione dei punti capitali risguardanti il perfezionamento politico-morale. Soggetto di questo Articolo.*

I. *Qual è il fine* proprio dell'*ordine teoretico* del *perfezionamento politico* delle nazioni? — Risposta: Ottenere in società e per mezzo delle società la più felice, estesa e durevole *conservazione* del genere umano (§ 69. 71 al 75. 87. 145. 150. 167. 194. 208. 212 al 217. 290. 297. 350. 363 al 369. 371. 400 al 402).

II. *Come*, in conseguenza dei *rapporti* naturali ed assoluti che passano fra la natura umana e le circostanze tutte naturali del mondo fisico e morale, *si può* ottenere il detto fine? — Risposta: Coll'*elevare*, mediante l'azione di tutte le forze sociali riunite, nella maniera la più breve e la più efficace possibile, e salva la legge della *continuità*, i *poteri* di un popolo fino al punto in cui l'uso dei mezzi ad essere nella guisa più grande e più durevole, sì nell'interno che nell'esterno, sicuro e

felice, si trovi soddisfare alle urgenze indotte dall'ordine veramente necessario delle cose (§ 97-98. 100. 138. 152. 366 al 375).

III. *Che cosa si ricerca* per elevare in questa guisa i poteri di un popolo? — Risposta: Acquistare in società e per mezzo delle società la moralità pubblica sì di cognizione che d'interesse in una guisa e misura atta a soddisfare alle urgenze veramente necessarie per la più felice conservazione di tutti (§ 427).

IV. *Come* si può in prima origine acquistare questa perfetta moralità pubblica? — Risposta: Collo sviluppare la ragione ed il cuore; coll'*illuminare* in somma la comune *libertà*, cioè coll'acquistare la cognizione completa, e in guisa da poterne a dirittura far uso in pratica, degli *oggetti* tutti sì fisici che morali *interessanti* la più felice conservazione dell'universale delle società, e col contrarre *desiderii* ed abitudini *conformi* all'ordine della conservazione suddetta (§ 148 al 152. 207. 213 al 217. 369. 374).

V. Ma dagli uomini abbandonati a sè soli (§ 285 e 369); dagli uomini che nascono ignoranti, e che abbisognano di cognizioni acquisite per agire con ordine e costanza (§ 148. 157. 369); dagli uomini, a cui è necessario di *sviluppare* i loro poteri morali, e che per isvilupparli abbisognano dell'opera delle società, e far no 'l possono che in società (§ 167. 290. 369. 371); come si potrà *in origine* effettuare l'intento antecedente? — Risposta: Mediante il ministero della *sola natura*, fatta unica maestra degli uomini, ed unica *autrice* dei primordii delle civili società; e per conseguenza creante un ordine pubblico, ed educante per lo meno un dato numero d'uomini in guisa che, vincendo i più gravi ostacoli, fossero spinti nella vera corrente della vita civile (§ 96. 105 al 107. 167-168. 369. 371).

VI. *In qual maniera* la natura operar poteva, onde riuscire a produrre l'effetto or mentovato? — Risposta: Noi prevediamo agevolmente, che questa maniera non poteva essere *ripugnante* alle leggi fondamentali dello sviluppamento sopra indicato (§ 409 al 420); ma che anzi esser ne doveva una *conseguenza*, o, dirò meglio, uno *spontaneo effetto* ed un fenomeno coerente. Ecco l'oggetto che rimane a dimostrare in quest'Articolo. Io non ne accennerò che alcuni tratti più forti e più decisivi, attenendomi specialmente alle cagioni della costituzione ed economia del primo sviluppamento naturale dello spirito e del cuore umano, fatta astrazione dal *genere di vita* di un popolo.

§ 430. *Punto nel quale esaminiamo lo stato dello spirito delle nazioni. Personificazione dei poteri attivi della natura.*

Fu di sopra osservato come l'uomo per un primo bisogno, e indi per abitudine e per altre circostanze, si trova in uno stato di famiglia che è la culla delle società (§ 168). Ma nella sfera brutale dei sensi, col circolo dei soli bisogni fisici, può assai poco sollevarsi sopra il livello degli altri esseri puramente senzienti. L'Ottentotto, l'abitatore della California, ed altrettali tribù, ne somministrano la prova. Il lungo corso del tempo e delle occasioni fa lentissimamente progredire lo sviluppamento. Appartiene alla storia filosofica, di cui manchiamo e di cui abbiamo assolutamente bisogno, lo spiegare minutamente come si progredisca fino al punto in cui i popoli incominciano a sottrarre la successione delle idee dall'associazione fortuita delle esterne circostanze, e a porsi in grado di combinarle con nuovi vincoli. Da quest'ultimo punto io amo di esaminare lo stato dello spirito umano, per non ripetere le cose troppo dall'alto.

Le rassomiglianze e le differenze più vistose e più forti delle cose, per la loro energia e molto più per la relazione ai bisogni dell'uomo, attraggono a preferenza l'attenzione di lui. È dunque inevitabile ch'egli ne ravvisi più specialmente le *particolarità*, e ne distacchi il concetto singolare dall'ammasso concreto di tutto il complesso. Quindi incominciano le *astrazioni sensibili*, ora parziali, ora modali.

L'*attenzione* in progresso invitata dall'*accidente*, e meno distornata da una più indigente situazione, segue i più luminosi e segnalati avvenimenti o del proprio individuo, o delle cose che cadono sotto i sensi. Quindi incomincia a comprendere le più grossolane *connessioni* dell'*ordine di fatto* delle cose e dell'uomo. I cibi formano il primo oggetto.

Certi fenomeni della natura ora esistono, ed ora no; ora agiscono, ed ora desistono; ora recano piacere, ed ora dolore. Colpito da essi, e specialmente dalle strepitose, necessarie, prepotenti e talvolta spaventose catastrofi degli elementi, nel silenzio generale della ragione, nella mancanza d'ogni teoria, con una fantasia gagliarda, a quali *cagioni* attribuirà egli tutti questi effetti? La ragione, la storia, le osservazioni dei fanciulli dei paesi colti ci dimostrano ch'egli fingerà da per tutto persone animate al pari di lui, come operatori di tutte queste cose. E però nel tuono, nel vento, nei fiumi, negli astri, nei boschi, nei flutti, in una parola, in tutta la natura visibile collocherà un qualche vivente con forme fantastiche, il quale sarà il dispensatore dei beni e dei mali sui popoli. Contuttochè

sommamente strana ci sembri oggidì l'operazione fantastica di personificare i poteri della natura, comune a tutte le nazioni; pure, tutto esaminato, si trova che non solo essa è cosa del tutto naturale e necessaria, ma, quel ch'è più, ci rivela sotto un grossolano inviluppo la vera teoria dell'origine e dell'identità dell'idea la più astratta delle forze e delle cagioni che i filosofi stessi concepiscono esistere nella natura. L'idea di *cagione attiva*, associata alle cose esistenti fuori di noi, altro essere non può che l'idea della nostra propria energia trasportata agli esseri della natura. La filosofia, che fa avvertire che l'uomo non esce mai da sè stesso, e che l'universo è propriamente un ideale fenomeno (§ 160), sa pure scoprire nell'uomo il tipo fondamentale delle varie forze ch'egli applica alla natura. Tra il fanciullo, il selvaggio ed il filosofo non avvi dunque quella sì mostruosa opposizione che a prima vista apparisce. Ma di ciò non occorre disputare in questo luogo: il fatto è irrefragabile, universale. È vero che la spinta dell'analogia opera qui in una maniera grossolana; ma opera in forza di una legge fondamentale dell'essere umano. Proseguiamo.

§ 431. *Origine naturale delle religioni primitive. Distinzione delle scienze arcane. Esame del detto:* Primus in orbe Deos fecit timor.

Con una fantasia siffattamente agitata e ripiena dell'impero di potenze animate or benefiche ed ora malefiche; nell'ignoranza delle loro inclinazioni, ma tuttavia col fermo pensiero che abbiano passioni umane; non sapendo il confine delle loro forze, dei loro effetti; l'imaginazione, abbandonata alla sua impetuosità, erra senza confine nel timore: non altrimenti che un fanciullo, piena la mente della credenza degli spettri e di pericoli imaginarii, si finge molte spaventose figure e terrori all'aspetto solo delle tenebre. Qual meraviglia pertanto che un popolo in quest'età sia compreso dal più gagliardo e dal più malinteso spavento? Qual meraviglia che, sentendo il bisogno della pioggia o del sole, vedendo un'epidemia infierire fra il suo gregge o fra l'umana specie, stretto dal bisogno reale, e fermamente persuaso che tutto ciò sia opera di agenti occulti, potenti e superiori, ci offra lo spettacolo di tanti sacrificii, di tanti prieghi, di tanti ritrovati, per iscongiurare e placare il loro sdegno, provocare la loro misericordia, e abitualmente allettare i loro beneficii? Questo debb'essere così naturale, spontaneo ed universale, come è naturale ed universale la cagione interna che esiste in tutte le popolazioni di questa età. Ecco pertanto la *religione* e il *culto* universale e naturale delle popolazioni non illuminate dalla ragione e dalla ve-

rità. I delirii, i capricci, e spesso anche il più ardente e feroce entusiasmo della superstizione, debbono variare al variar delle circostanze. Ampia materia è questa, che si potrebbe sviluppare e corredare coi fatti.

Con questa però non conviene confondere le *scienze arcane* di tutti i popoli, riserbate a pochi, e custodite nel secreto. Esse in un'età più inoltrata, sebbene fossero un risultato dell'analogia di un grande tipo geometrico ed aritmetico (nel quale per complemento si pretese di unire *unità* e *continuità*), applicato in progresso alla fabbrica ed alle leggi dell'universo, e a tutte le opere della natura, pure servono di base alla fisica, alla teologia, alla morale, e ad un più raffinato teocratismo politico, e insieme alla divinazione, all'astrologia giudiziaria, alla magia, ec. Ma prima di tutto apportò, per un concatenamento di analogie e di risultati di ragione, l'inestimabile invenzione dei caratteri alfabetici, e somministrò una moltitudine di nomi e di vocaboli anche astratti, i quali altrimenti sarebbe stato impossibile di rinvenire, o di attribuire a preferenza a certi oggetti. Dal seno degl'iniziati sortirono i fondatori delle grandi sacerdotali religioni a noi cognite, le quali a bel bello furono sostituite alle antiche. L'allegorismo segreto e le apparenze esterne, affini alle antecedenti popolari, costituirono i dogmi e i motivi del culto d'una seconda dottrina religiosa, il tipo unico della quale noi ravvisiamo da per tutto. In questo stesso tipo però si distinguono varie età e progressi, a norma dei progressi che si andavano facendo nei fondamenti occulti razionali. L'uomo non è gratuitamente inventivo, nè gratuitamente portato all'errore. Tutti i progressi, tutte le differenze dei concetti umani sono effetti dell'azione composta dell'inerzia e dello stimolo operante colla suprema legge della continuità, ossia colla legge delle *affinità* o di forme o di connessione logica (§ 410 al 412).

Fu concepito da molti secoli, e dopo ripetuto ed ampliato, il detto di Petronio: *Primus in orbe Deos fecit timor*. Questo pensiero così staccato non è punto vero. Senza la possanza universale della legge dell'*analogia*, e di quella operazione naturale che ci fa trasportare le nostre sensazioni fuori di noi, e però senza la rozza e naturale operazione di personificare anche *senza timore* i poteri della natura, la specie umana avrebbe potuto avere bensì dei terrori, come tutte le bestie ne hanno nelle grandi catastrofi o nei fenomeni spaventosi della natura; ma non avrebbe imaginata giammai l'esistenza di potenze occulte dotate di sentimento, di cognizioni e di passioni; e in conseguenza di ciò non avrebbe agito mai verso di loro come verso de' suoi simili (sebbene foggiati di forme fantastiche), creduti potenti dispensatori dei beni e dei mali sulla

terra. Prescindendo dalla legge da me sopra accennata, fra la nuda impressione del dolore e dello spavento, e l'idea d'un operatore intelligente, non mi si potrà dimostrare giammai una giustificata e naturale connessione.

§ 432. *Credulità indefinita. Amore del maraviglioso dei popoli in questa età.*

Piena la fantasia di queste potenze, e della loro varia ed estesa influenza; e venerando quindi ogni apparente indizio della loro azione, che si figurò nei fenomeni tutti i più ordinarii, dei quali non si conoscevano le cagioni; è cosa ben naturale che una rozza popolazione prestar dovesse una cieca fede alle Pitie, alle Sibille, agli oracoli d'ogni maniera, ai pretesi prodigii. Era inoltre ben naturale che in tal'epoca ardesse nei petti umani un amore così smodato per tutto ciò che è maraviglioso, e scuote fortemente lo spirito ed il cuore. Un'anima avvezza ad ogni maniera di spettri e di prodigii ora lieti ed ora spaventosi, ai quali legò d'altronde tutto l'interesse per la relazione a' suoi bisogni; con una fantasia insieme per sè gagliarda, perchè non ancora attenuata dalle analisi; con passioni veementi e sensibili; potrebbe mai non prediligere quelle idee che sono le più capaci ad interessare vivamente la fantasia ed il cuore? Potrebbe ella mai privarsi di leggieri e per salto di emozioni gagliarde, e rimanere di buona voglia in un languore ed in un vôto, dal quale la volontà sempre rifugge? Da ciò puossi vedere la ragione dell'ostinata predilezione che molti individui delle stesse colte città hanno per varie opinioni le quali danno pascolo alla rozza fantasia. Il numero di tali persone cresce e decresce a proporzione del grado maggiore o minore della coltura, e della diffusione di lei sulle classi della popolazione.

§ 433. *Venerazione ai pretesi inspirati, o ministri delle potenze occulte.*

Per una legge poi troppo naturale al cuore umano, e spesso inavvertita, di spandere le affezioni nostre dal soggetto principale che ce le inspira sopra tutto ciò che con lui sembra aver *relazione*, fondata sul fenomeno primitivo dell'associazione delle idee, ai Sacerdoti, ai Druidi, ai Lamas, agli Auguri, ai Divinatori, e a tutte in fine le persone giudicate in commercio, e soggette e mediatrici del comando e del culto delle pretese superiori potenze, si estenderà parte della venerazione professata per le dette potenze superiori, colle quali si suppongono aver relazione. Si temerà d'incontrare l'ira celeste, se si ardisse di dubitare del loro carattere, il che quasi mai avverrà; e si riguarderanno perciò come una

classe superiore ed inviolabile di esseri: si seguiranno i loro impulsi, si ubbidirà ai loro comandi, si ricorrerà ad essi come ad intercessori fra l'uomo e le superiori Intelligenze, si consulteranno nelle sventure, s'imploreranno i loro lumi negli affari, e sovente si affiderà loro il destino politico delle nazioni.

Se un Zoroastro, un Confucio, un Minosse, un Licurgo, un Solone, un Numa, un Manco-Capac esistono nel suo seno, felice lei; ma se per lo contrario non vi s'incontrano che soli volgari Druidi, Lamas, Bonzi, Dervis, altro aspettar non si può che di bamboleggiare per una serie indefinita di secoli nell'ignoranza, di tremare fra le angoscie della superstizione, e di gemere sotto il peso del dispotismo di gente che ha il più forte e durevole interesse di perpetuare il proprio impero perpetuando nei popoli quell'illusione che ne dà loro il diritto. Agevolmente si comprende ch'essi faranno ogni sforzo per nutrire l'idea dell'importanza e del rispetto verso le loro persone; e per lo contrario porranno fra le più gravi trasgressioni la noncuranza e il disprezzo, senza dimenticare dall'altro canto di essere rilasciati nei più importanti doveri della moralità.

§ 434. *Prospetto generale del carattere degli uomini e delle società in questa età.*

La ragione e la storia ugualmente ci descrivono e provano il *carattere morale* e il *genere di vita* dei popoli di quest'età. Temperamento robusto, fantasia gagliardissima, passioni veementi, ignoranza dei rapporti ragionevoli delle cose fisiche e morali, credulità somma, amore per il maraviglioso, società soltanto dirozzata, bisogni naturali mediocremente soddisfatti, esenzione dai bisogni fattizii, ferocia senza corruzione, passioni senza egoismo riflettuto; ecco i principali tratti del carattere delle popolazioni in quei tempi.

Qui la società è assai imperfetta dal canto della sua pubblica costituzione. Tutt'al più non veggiamo che un governo di famiglia fondato su di un uso e su vincoli volontarii, e non su regolamenti formali sanzionati dalla volontà generale, ed assodati dalla forza comune. Le società quindi sono piccolissime, e ad un tempo stesso assai individui vivono indipendenti o in corporazioni, dirò così, accidentali, i membri delle quali sono collegati fra loro per condizioni uguali suggerite o dal bisogno, o da altre avventizie ed anche strane occasioni.

§ 435. *Moralità di questa età.*

In questo periodo la mente umana è ancora involta nella sfera delle idee concrete. Non possono pertanto gli uomini avere acquistata nozione alcuna dell'*ordine morale*, dei *diritti* e dei *doveri*, e della *giustizia*. Queste sono idee troppo astratte, troppo raffinate, troppo complicate, alle quali in forza della gran legge delle *affinità logiche* (§ 412) non si può giunger per salto. D'altronde per quella necessaria coincidenza ed immutabile unità propria delle verità non si possono riscontrare che in una sola combinazione di cognizioni, conforme ai rapporti reali delle cose. Come dunque nell'assoluta ignoranza delle regole della giustizia potrebbero gli uomini per un *giudicio di relazione* conformarsi a loro?

Vero è che esistono i fondamenti in natura, i quali, quando non trovino deviazioni ed ostacoli, e vengano sviluppati, spingono naturalmente all'equità ed alla virtù sociale (§ 391 al 393); ma come in questa età la più parte degli uomini vi potrebbe prestare ubbidienza? Spinti da bisogni assoluti, coi quali una male agiata situazione cinge e stimola incessantemente la loro sensibilità; eccitati talvolta dalla cupidigia, mercè il *paragone* del miglior essere altrui; incominciando a sentire il pungolo dei bisogni *relativi*, varii secondo il vario tenore del paese abitato, e cui l'intemperanza morale umana accoglie ed estende sterminatamente in tutte le successive età; senza un freno esterno sostenuto da una forza umana superiore, che ne rintuzzi la violenza colla minaccia di una pena certa; senza l'abitudine d'una felice e moderata educazione, che pieghi ed avvezzi i costumi in una guisa uniforme all'*ordine sociale*; con una gagliarda fantasia, che esagera l'importanza di un oggetto utile o piacevole, e per conseguenza colla massima violenza delle passioni operanti con tutta la naturale impetuosità loro; come mai la volontà di queste popolazioni non dovrà per una spinta imperiosa essere sottomessa agli stimoli della cupidigia? La moderazione e l'equità sarebbero qui in generale uno strano fenomeno, anzi un rovesciamento di tutte le leggi del cuore umano. Datemi una volontà coi più violenti impulsi da una parte, e senza alcun freno dall'altra che la rattenga e la devii: agirà essa mai a norma della *mancanza* dei motivi?

§ 436. *Regno della violenza e della guerra.*

Per lo che è inevitabile che tutti coloro i quali per difetto d'ingegno e d'industria, o per una positiva infingardaggine non si trovano disposti a procurarsi con istento la soddisfazione dei reali bisogni, o che al-

trimenti veggano una penuria positiva di mezzi in forza dell'inerzia e della cupidigia naturale all'uomo di godere colla minor fatica possibile; è, dissi, inevitabile che non solamente aspirino all'acquisto degli oggetti utili posseduti da altri; ma eziandio per quel carattere rozzo non educato, che non conosce nè riguardi nè modi indiretti proprii di queste società, o chieggano direttamente ai possessori delle cose utili o tutto o parte di esse, o che a dirittura le invadano colla forza.

Ma dall'altra parte è ben naturale che, per quella premura ingenita in ogni uomo di conservare ciò che a lui è caro e che costògli fatica, i possessori neghino di cedere di buona voglia gli oggetti del loro benessere, o soffrano in pace di vedersene spogliati.

Ecco pertanto da una parte l'attentato, la rapina, e dall'altra la resistenza e la rivendicazione; ecco la guerra tanto di offesa quanto di difesa, la rappresaglia, il saccheggio dei viveri e dei vestiti, dei bestiami, delle donne, e di ogni bene in fine atto a procurare sostentamento e piacere.

La vendetta nasce ad un tempo stesso tanto dalla parte degli usurpatori, quanto da quella dei difensori. Essa, come è noto, divamperà in quest'epoca, come in qualunque nazione rozza o individuo meno educato, con tutta la violenza nel suo sentimento, con tutta la ferocia nel suo esercizio, con tutta l'estensione nelle sue relazioni, colla massima durata ne' suoi progressi e nella sua riproduzione. Ecco una seconda cagione di guerra incessante; ecco gli uomini vendicativi, feroci, guerrieri di questa età, oltr'essere rapaci, risoluti, intraprendenti.

§ 437. *Schiavitù personale.*

Ciò non è tutto. La sorte favorevole, una maggiore robustezza accompagnata da un maggiore ardire, ed altre circostanze, rendono un uomo, una famiglia, una banda d'associati per un tempo vincitori. L'esperienza dimostra che l'offeso torna a molestare. Quindi una troppo facile antiveggenza, ed anche un troppo naturale sentimento di farsi servire, suggerisce di porre l'avversario nell'impotenza di più reagire, e di farlo servire alle nostre volontà ed ai comodi nostri, quando non si voglia privar di vita. Ecco la *schiavitù personale*, ed ecco il *dispotismo* della *violenza* da una parte, e la *servitù forzata* dall'altra.

§ 438. *Somma stima della forza, del coraggio e della intraprendenza rapace. Opinione pubblica relativa.*

Molti fatti così ripetuti: il vedere che la superiorità di forza ed il coraggio sono cagioni d'acquistar beni, potere, comodità, e d'inspirar

terrore e rispetto; è cosa ben naturale che svegliar debba la stima verso siffatte cose; ch'essa si propaghi e si aumenti a proporzione dei vantaggi, del tempo e dell'esempio. È certo che la cagione e la misura della *stima* deriva dal sentimento dell'*utilità* nel modo spiegato altrove (§ 198 al 205). Ecco l'origine dell'*opinione pubblica* delle società in questi tempi.

È cosa naturale pertanto, che le nazioni debbano essere rivolte ad apprezzare e lodare sommamente la forza ed il coraggio, unici mezzi di sicurezza, di potenza e di benessere; ed all'opposto a disprezzare e a biasimare la fievolezza ed il timore. Prescindendo dalla cognizione dei principii della morale, io non veggo per qual diritto le colte società, nell'apprezzare cotanto le grandi ricchezze e tutti i contrassegni che vi hanno relazione, si debbano in buona morale e politica filosofia riguardare come superiori alle barbare nazioni nell'apprezzare la forza ed il coraggio.

L'opinione pubblica propria di questa barbara età, attivamente derivando dalla gente coraggiosa, intraprendente e predominante, essendo afforzata nella mente altrui dal bisogno di difendere sè stessi e le cose proprie, reagisce di nuovo sopra i medesimi soggetti, ed inspira loro il desiderio di conciliarsi i comuni applausi e l'universale ammirazione. Per lo che essi tenteranno di dare tutte quelle esterne dimostrazioni che possano ingerire e conservare l'opinione di posseder forza e coraggio, ed allontanar possano ogni sospetto di *fiacchezza* e di *timore*. Per la qual cosa accaderà che anche senza bisogno reale, e solamente in vista di riscuotere riputazione ed applausi, molti si occuperanno in prove di valore e di gagliardia.

Per lo stesso motivo la *circospezione*, la *prudenza*, l'*artificio* nell'opinione di quelle menti grossolane (le quali non possono penetrare più addentro della superficie esterna delle cose, e non veggono che le virtù da loro ammirate, sono, per dir così, solamente frutti proprii e necessarii alla loro età) appariranno o verranno giudicate come irresolutezze, o ritirate derivanti da timore. Laonde saranno generalmente neglette, e positivamente disprezzate, biasimate, infamate. Per lo contrario una certa protervia, un'aperta manifestazione delle proprie intenzioni e della propria condotta verranno lodate, esaltate, onorate.

Ecco l'origine di quella schiettezza, lealtà, franchezza, semplicità, buona fede, che si videro in quei secoli, e le quali in un'epoca di ritornata barbarie ebbero luogo in Europa; ecco il motivo pel quale dovettero essere onorate, apprezzate ed encomiate cotanto. Ma ecco altresì come la natura prepara sotto l'inviluppo della rozzezza tutta la composizione di quelle virtù, le quali formar dovranno dappoi un vincolo esteso della

civile società, un pregio onorevole degl'individui umani, la sublimità del loro carattere.

§ 439. *Recensione degli altri caratteri delle popolazioni in questa età.*

Alle osservazioni fatte sino a qui, convalidate dalla testimonianza della storia di tutti i popoli posti in questo periodo, si aggiunge una greve ignoranza, una leggiera credulità, una mobile incostanza, un'arroganza insolente nelle cose prospere, un vile abbattimento nelle avverse, un'improvida condotta negli stabilimenti e nei regolamenti, un disordinato regime in tutte le passioni, ed in fine tutti quei difetti che derivano tanto da uno *spirito* non ancora avvezzo a ravvisare le cose nel loro vero aspetto, a connetterne molte ad un tratto, e a sistemarle le une dopo le altre, onde comunicare coerenza e stabilità alla propria condotta, quanto da un *cuore* spinto da tutta la forza delle passioni, senza contrapposti interessi e forze reali che lo risospingano all'ordine della giustizia comune, ed alla consistenza dello stato sociale.

§ 440. *Impossibilità di far intendere le ragioni della moralità a queste società. Altri ostacoli validissimi all'incivilimento.*

Ravvicinate ora i due quadri sovra esposti: cosa risulta dal loro complesso? Da una parte tutta la disposizione a servire ad un'autorità sovrumana; e dall'altra tutta la tendenza alla ferocia ed all'indipendenza. Non è possibile in questo stato che l'uomo ceda alla prospettiva del vivere civile. Questo è un genere di vita ch'ei non conosce, e che anche a lui dipinto da altri con tutti i colori più vantaggiosi, verrebbe da lui disprezzato e preso in orrore, come troppo contrario alle sue passioni, alle sue abitudini, e troppo superiore alla sfera delle idee da cui è predominato (§ 414). Molti fatti di storia confermano energicamente questa osservazione. Non è possibile che pieghi all'autorità del suo simile, se non che costretto dalla forza. Troppo vivo è l'amore dell'indipendenza, ed agli occhi suoi un altr'uomo vale quanto lui. La superiorità di talento, di merito, di lumi, è nulla per chi non intende nulla, per chi non comprende la forza della parola. Egli non vede nel suo simile che un suo pari, e un suo pari o più loquace o spregevole, perchè urta tutte le passioni, tutte le opinioni e tutte le abitudini predominanti.

§ 441. *Insufficienza delle prime cagioni dell'incivilimento assegnate da alcuni celebri autori. Necessità coartata del ministero religioso.*

Sia pur vero che per quella disuguaglianza di forze e di coraggio, che è propria della sola costituzione fisica, si trovino dei deboli, degli oppres-

si, dei timidi; che questi per un troppo naturale movimento si uniscano, e sentano la necessità di essere fra loro d'accordo per ostare alla prepotente violenza di un altr'uomo o di un'altra banda più forte. Ma, cessato il pericolo, chi impedisce che non si disciolgano di nuovo, come fanno gli Ottentotti nel combattere le bestie feroci? Tutto anzi spinge alla vita indipendente, e ad agire giusta le rozze abitudini antecedenti. Sia pur vero che la debolezza incominci a sentire il senso dell'ingiuria, e a concepire idee di giustizia; ma che vale questo sentimento a fronte della corrente che trascina, a fronte degli appetiti irragionevoli, e dell'ignoranza che non sa nè prevedere, nè stabilire? La mobilità e l'inconsiderazione saranno sempre il carattere di tutti i popoli rozzi.

Altro dunque non rimane, che o l'uso della forza sociale, o il poter vincitore della *religione*. Ma una forza permanente, capace a fondare una società politica, è una petizione di principio che non si può verificare. Le aggregazioni momentanee sotto di un Capo sono insufficienti a compiere una tal'opera. D'altronde la dissensione intestina è inevitabile da per tutto, dove non v'hanno regole di condotta adottate da chi ha la forza o la preponderanza. Le quali cose così essendo, si vede che altro non rimane se non correggere la violenza, l'ignoranza e la barbarie degli atti colla ignoranza e colla violenza della fantasia. La *religione* offre tutti questi vantaggi e tutta quest'efficacia, come rilevasi dalle cose sopra discorse. L'effetto in tutta la terra lo comprova, e le conseguenze che ne derivano si veggono di per sè. Le cagioni stesse di *fatto*, le quali hanno potuto dare simili occasioni, si svelano facilmente alla *ragione*.

§ 442. *Prime istruzioni morali ed abitudini politiche introdotte coll'autorità della religione.*

Io non mi perderò ad ordire congetture verisimili sull'origine di un fatto stabilito, e che naturalmente doveva nascere, tanto possenti e vicini n'erano i rapporti, e tanto urgente n'era il bisogno. Farò invece osservare, che fin dal suo nascere dovette avere una somma influenza, ed estendersi rapidamente. Era ben naturale che i deboli e gli oppressi invocassero la protezione sacerdotale, tanto venerata e predominante. Dall'altra parte i Sacerdoti, tanto per un senso troppo naturale di compassione e di naturale uguaglianza, che sino dalla fanciullezza si fa sentire in tutti gl'intervalli nei quali le passioni e i bisogni forti tacciono, quanto per un desiderio di predominare il gran numero di quelli che la loro protezione invocavano, era troppo naturale che facessero giuocare l'autorità divina per ispaventare la violenza, per rattenere l'unione; e quindi in

nome delle temute podestà invisibili incominciassero a far entrare nella mente dei rozzi uomini le più semplici massime di naturale uguaglianza, di giustizia e d'unione. Un fatto celebre universale fra tutti i popoli che diconsi da noi dirozzati, ma non civilizzati, è il costume e la religione, dirò così, dell'*ospitalità*.

§ 443. *Necessità generale delle instituzioni guerriere. Potenza artificiale politica superiore. Ingrandimento degli Stati.*

Organizzato il germe della civile società, in cui il Capo e i Capi sono ad un solo tratto legislatori, institutori, pontefici; introdotto e sostenuto col potere della religione un ordine ed un costume di unione e di subordinazione alle cose pubbliche: ecco formato un punto in mezzo di molte tribù o d'individui dispersi, il quale colla forza dell'*unione* ha una reale *potenza artificiale* superiore a quella de' suoi vicini. Da prima si usa di questa forza per difendersi dai perpetui assalti esterni. La riuscita incoraggisce ed ingrossa la società col concorso di tutti quelli che hanno bisogno di ajuto. Si accumulano le prede sopra i vinti. Ma la necessità spinge di nuovo alla guerra al di fuori, e ad accrescere la polizia e le instituzioni al di dentro. L'effetto è proporzionale alla saviezza o all'insufficienza delle viste dell'institutore e de' suoi compagni. Si trova però sempre da per tutto il bisogno d'instituzioni *guerriere*. Le abitudini e le urgenze esterne le richieggono imperiosamente.

Per quella perpetua varietà poi, che incontrasi in tutte le opere della natura, una società si trova o meglio situata, o meglio costituita, o in necessità d'impiegare una maggiore industria di un'altra. Ecco una *preponderanza attiva*. Questa preponderanza trae seco l'aggrandire, il conquistare un'altra società inferiore o uguale, non pari d'unione o di altre forze artificiali. La comunicazione col popolo conquistato, il farlo parte del popolo conquistatore comunica l'incivilimento; ed ecco quindi un germe di futura grandezza d'una nazione.

Qui sia fine a questa mia Introduzione allo studio del Diritto pubblico universale, che forse denominar si potrebbe Protologia politica, la quale non è nè può essere da me apprezzata che come Introduzione: *Ad impellendum satis, ad erudiendum parum.* Cicero, *Acad. Quaest.* Lib. I. Cap. III.

sone delle tenute podestà invisibili incominciassero a far entrare nella mente dei rozzi uomini le più semplici massime di naturale eguaglianza, di giustizia e d'unione. Un fatto celebre universale fra tutti i popoli che diconsi da noi dirozzati, ma non civilizzati, è il costume e la religione, dirò così, dell'ospitalità.

§ 413. *Necessità generale delle instituzioni guerriere. Potenza artificiale politica superiore. Ingrandimento degli Stati.*

Organizzato il genere della civile società, in cui il Capo e i Capi sono ad un solo tratto legislatori, institutori, pontefici; introdotto e sostenuto col potere della religione un ordine ed un costume di unione e di subordinazione alle cose pubbliche, esso forma un punto in mezzo di molte tribù o d'individui dispersi, il quale colla forza dell'unione ha una reale potenza *artificiale* superiore a quella de' suoi vicini. Da prima si usa di questa forza per difendersi dai perpetui assalti esterni. La vincita incoraggisce ed ingrossa la società col concorso di tutti quelli che hanno bisogno di ajuto. Si accumulano le prede sopra i vinti. Ma la necessità spinge di nuovo alla guerra al di fuori, e ad accrescere la polizia e le instituzioni al di dentro. L'effetto è proporzionale alla saviezza e all'intelligenza della vista dell'institutore e de' suoi compagni. Si trova però sempre da per tutto il bisogno d'instituzioni guerriere. Le abitudini e le segnalate azioni le richieggono imperiosamente.

Per quella perpetua varietà poi, che incontrasi in tutte le opere della natura, una società si trova o meglio situata, o meglio costituita, o in necessità d'impiegare una maggiore industria di un'altra. Ecco una preponderanza *attiva*. Questa preponderanza trae seco l'aggrandire, il conquistare un'altra società inferiore o uguale, non pari d'unione o di altre forze artificiali. La comunicazione col popolo conquistato, il farlo parte del popolo conquistatore comunica l'incivilimento; ed ecco quindi un germe di futura grandezza d'una nazione.

Qui sia fine a questa mia Introduzione allo studio del Diritto pubblico universale, che forse denominar si potrebbe Protologia politica, la quale non è nè può essere da me appresentata che come Introduzione: *Ad imperfectum satis, ad erudiendum parum.* Cicero, Acad. Quaest. Lib. I. Cap. III.

OPERE MINORI ED OPUSCOLI

EDITI ED INEDITI

DI

GIANDOMENICO ROMAGNOSI

SUL

DIRITTO FILOSOFICO

LETTERE INEDITE

DI

GIANDOMENICO ROMAGNOSI

AL SIGNORE

G. P. VIEUSSEUX

SULL' ORDINE COL QUALE STUDIARE SI DEBBONO

LE SUE OPERE

LETTERA I.

SU L' INDOLE E LA PORTATA DELLA CIVILE FILOSOFIA.

§ 1. Voi mi domandate, caro Vieusseux, una esposizione in ordine logico degli scritti da me pubblicati, ond' essere studiati a modo di un corso ordinato dalla gioventù bramosa di istruirsi. Lusinghiera per me è questa domanda, non solamente perchè mi fa supporre che vengano apprezzati i miei dettati, ma molto più perchè posso forse sperare che fra i miei connazionali alcuni pensino ad affrontare la severità delle mie produzioni, le quali se da me richiesero molte abnegazioni, debbono ai miei lettori costare anche qualche fatica. La ricompensa viene certamente posta nell'eccellenza della dottrina, e non nel diletto della esposizione. Possa io avere côlto il vero, onde le aspettative non siano deluse!

§ 2. Ora venendo alla vostra richiesta, debbo confessarvi che mi pare di dover adempiere un mesto ufficio. Voi mi chiamate ad una specie di testamento letterario, nel quale sono obbligato a riandare le memorie della mia prima gioventù, per dichiarare in fine l' inventario della scarsa eredità che lascio alla posterità. Questa eredità apparirà tanto più tenue, quanto più vasto era il campo che conveniva percorrere, e quanto più rattenuti furono i miei tentativi. Niun lavoro comprensivo un corpo d' intiera dottrina io lascio, ma solamente vedute fondamentali la più parte concernenti la civile filosofia.

§ 3. Ciò suppone ch' io non fossi persuaso di poter fabbricare su fondamenti già posti da altri. Vi debbo dichiarare, che ciò non derivò da poco rispetto verso tanti celebri scrittori che mi precedettero, ma da quella coscienza alla quale o per buona o per mala fortuna non ho mai potuto resistere.

§ 4. Guardimi il cielo che io voglia far supporre d' essere creatore di alcuna dottrina. Povero il mondo se avesse abbisognato di me! Dirò meglio: se la scienza non fosse stata prima emancipata dai ceppi dell' autorità, se non fosse stata sbarazzata dalle illusioni del platonismo e del volontario, se non fosse stata arricchita con eccellenti materiali, se non fosse stata rattenuta da giudiziose leggi, io non avrei avuto il campo nè la

occasione di concepire i pensieri da me pubblicati: quindi essi non servono che di nesso, di complemento, ed in parte di riforma a quello che già esisteva.

§ 5. Ciò mi fa riguardare con minore rincrescimento le mie vedute fondamentali, perocchè tutto quello che di vero è stato detto prima di me si unirà per un'attrazione naturale (se ho côlto il vero) ai principii da me stabiliti.

§ 6. L'indole dei primi studii da me fatti mi obbligò a non essere contento se io non poggiava il piede in un terreno che assicurasse i miei passi, e se non camminava colla scorta di lucide idee, delle quali potessi rendere conto a me stesso. Quando adunque divisai di presentarmi al pubblico, dall'un canto rinunziai agli applausi procacciati colle forme pompose e col corredo della erudizione, e dall'altro formai proposito di infrenare una fantasia che nel bollore della gioventù ricusava spesso di assoggettarsi ad una filosofica severità.

§ 7. Pare che nella pubblicazione de' miei lavori avrei dovuto procedere coll'ordine degli studii da me fatti; ma avvenne precisamente il contrario. Gli studii storici, fisici, matematici, ed anche teologici, dei quali m'era dapprima occupato, mi parvero di puro apparecchio e di mera scorta, ed affrontai a dirittura gli studii della filosofia del Diritto. Una serie di accidentali occasioni esterne mi ha tratto a pubblicare in ultimo ciò che io aveva pensato in prima; e questa specie di ritorno, a guisa del serpente dell'eternità, rappresenta appunto il circolo della vita che è prossima al suo termine. Or eccomi a raddrizzare le cose secondo l'ordine loro naturale logico.

§ 8. E perchè questo mio lavoro riesca proficuo non solamente per dar lume a ciò che fu da me già fatto, ma eziandio a quello che altri più amati dal Cielo potranno fare dopo di me, io credo anzi tutto di presentare in una compendiosa ed eminente veduta, e come in una specie di simbolo scientifico, l'aspetto razionale ed essenziale della civile filosofia, quale fu da me concepita. Con questa veduta si potrà cogliere la grande unità dei principii e delle vedute, per le quali si possono chiamare a raccolta gli scritti diversi da me pubblicati, e giudicare non solamente di quel che manca, ma eziandio se un'unità perpetua di principii predomini tutti i miei dettati, o se siano state commesse divergenze, varietà o contraddizioni. Indipendentemente da questa mira si potrà giudicare del merito e della solidità del fondamento scientifico sul quale ho fabbricato, e del logico magistero col quale ho proceduto, e però se torni in conto di affrontare la severità delle mie scritture. Io non ho ribrezzo di eri-

gere avanti di me un tribunale severo che giudichi delle mie mancanze; perocchè l'indole delle verità, delle quali mi sono occupato, è troppo importante, perchè sacrificar non vi debba ogni volgare e meschina pretesa di amor proprio. Ho pensato sempre che una ritrattazione ingenua sia preferibile a cento repliche ingegnose.

§ 9. Due mondi stanno sotto gli occhi nostri: quello della natura, e quello delle nazioni. Gli studii sul primo, dopo Galileo e Newton, camminano a dovere; ma quelli sul secondo in quale stato si trovano? A questa domanda io rispondo con distinzione: O parliamo delle cose e delle storie umane in linea di puro fatto; o parliamo del sistema desiderabile della vita umana, e quindi della scienza che insegna a star meno male mediante l'opera nostra. Quanto alla storia positiva, essa manca ancora di quella direzione che desiderare si può, come ho già notato nell'*Introduzione allo studio del Diritto pubblico universale*, nelle *Giunte* fatte al Robertson sull'India, nell'*Articolo* sul Museo Chiusino, nei *Cenni* premessi all'Opera del sig. Cataldo Janelli. Quanto poi alla scienza suddetta, che appellar si dovrebbe *la sapienza dell'umanità*, a me parve abbisognare di nuova ristaurazione. Questa è appunto quella, sulla quale fino ad ora si aggirarono quasi tutte le mie scritture, e sulla quale debbo ora ragionare. Gli errori sullo studio dell'esteriore natura non mi parvero tanto fatali, quanto quelli della sapienza dell'umanità. Oltre a ciò, i primi sono più facilmente evitabili e correggibili dei secondi, non solamente per l'indole delle idee, ma eziandio perchè essi non incontrano l'ardua lotta delle passioni nemiche della verità.

§ 10. Ma se da una parte l'argomento della sapienza dell'umanità è di una importanza massima, e se dall'altra egli soffre un contrasto massimo, ne consegue esiger egli un rigor massimo di dimostrazione.

§ 11. Che cosa dunque far si doveva ad oggetto di far trionfare la verità? Ritrovare anzi tutto un mezzo possente di dimostrazione, poggiato su di un centro inconcusso di guarentigia, e indi procedere con un ordine logico valevole a produrre una trionfante convinzione.

§ 12. Che cosa significa tutto questo? Che per somministrare quella dottrina, la quale assume di insegnare i modi onde raggiungere lo scopo di star meno male *mediante l'opera libera nostra*, è necessario trovare il mezzo sicuro di discernere il vero dal falso, e di procedere in modo non solamente di escludere gli errori, ma d'indurre la certezza in colui al quale viene comunicata. Da questa certezza deve nascere una convinzione tale, che ridurre si possa, quando si voglia, a forma indubitabile. Ma tutto questo non forma fuorchè una mira secondaria, o a dir meglio

subordinata allo scopo di procurare coll' opera nostra il miglior essere nostro.

§ 13. Qui dunque si tratta di una scienza particolare *deliberata:* ciò vuol dire, che si tratta non di conoscere tutto ciò che è reperibile in natura, ma solamente ciò che *vogliamo sapere* da questa natura. Siamo più esatti: qui si tratta non di una scienza meramente contemplativa, come sarebbe l' astronomia, ma di una scienza eminentemente *operativa*, cioè della cognizione del fine e dei mezzi, cioè di un effetto e di date cagioni produttive del bene stare umano, mediante mezzi da noi disponibili sia per procurare, sia per non contrariare il conseguimento di questo fine.

§ 14. Ciò non è ancor tutto. Questo scopo non è simile a quello dei capricci umani, ma è un fatto estetico della stessa natura, pari alla forza di gravitazione. Egli opera incessantemente in noi, ed è soggetto alla gran legge della conservazione degli esseri senzienti. Questo scopo per legge suprema e indeclinabile viene espresso da quella volontà costante che ogni essere senziente ha di sentire aggradevolmente, e più aggradevolmente che può, e quindi di procacciare il bene ed allontanare il male, e in fine riposare.

§ 15. Qui dunque non si tratta di veruna creazione umana, ma unicamente di una piega delle stesse forze, dello stesso mondo, dello stesso uomo verso lo stesso scopo, e colla stessa tendenza. L' ordine universale della provvidenza conduce l' umanità coll' economia da lei stabilita. Essa assomiglia ad una corrente che sospinge le genti verso un oceano irrivelato. La sapienza dell'umanità altro non insegna, fuorchè a procedere in questa corrente in modo da evitare, per quanto si può, certe divergenze, certi seni, certi scogli, contro i quali la materia bruta o animali inavveduti urtano alla cieca. L'arte di navigare a seconda di una corrente assomiglia a questa sapienza. Questa idea è capitale e suprema, onde determinare l'*indole* e la *portata* della sapienza dell' umanità, la quale anche col calcolo dell' umana libertà forma parte dell' economia dell' universo. Tutte le meschine e cieche dicotomíe sul tenor pieno della scienza, tutte le svaporate pelurie dialettiche sul corpo reale della scienza, tutte le sofistiche filature degli ergotisti sui nessi della scienza, tutte le fraudolenti inorpellazioni dell' egoismo sulle sanzioni della scienza, tutte le fantasticherie della poesia sulle genuine forme della scienza, tutte le illusioni di una zotica filantropia sull'effetto complessivo della scienza, tutte le usurpative ambizioni sull' autorità naturale della scienza vengono ad un solo tratto dissipate e prevenute dalla piena e lucida cognizione della vera in-

dole e della naturale portata della dottrina della sapienza dell'umanità, posta e studiata a guisa delle scienze naturali.

§ 16. Tutto ciò non forma che un preliminare all'argomento che mi proposi di studiare. Quest'ultimo è ad un solo tratto più limitato e più libero, ed insieme più solido e più dimostrabile. Questo campo si è quello della CIVILE FILOSOFIA. Sotto questo nome io comprendo = la cognizione dei principii direttori l'umanità al meglio realmente ottenibile per via delle cause coordinate alla sociale convivenza. = A semplice spiegazione del mio pensiero io premetto questa verbale definizione. Tocca all'analisi l'offrire in ultimo risultamento la scientifica idea della civile filosofia. A me basta per ora indicare l'oggetto preso in mira negli scritti da me pubblicati.

§ 17. E qui importa prima di tutto avvertire, che la civile filosofia non viene da me assunta, come si suole sempre fare, a guisa di ramo che si fa discendere da una platonica preordinazione, ma bensì come un *capo di arte* da effettuarsi dall'umana industria a norma di positive reali necessità. Non nego che questo argomento entrar possa nella teodicea, nella cosmologia, nella teologia; ma non veggo d'essere obbligato ad innalzarmi a tanta sublimità, e a correre il pericolo di perdermi nel caos immenso dell'idealismo. Meno poi mi sento il coraggio di affrontare la quistione del come si faccia nascere questo archetipo platonico, e se egli si riduca ad un'astrazione prima dedotta dalla sperienza, o se pure ad una rivelazione preternaturale, o ad un'analogia pitagorica imitata da un tipo geometrico, ed aritmetico arcano. Detratto questo tipo analogico certamente non filosofico, detratta la rivelazione preternaturale estranea alla filosofia, altro non rimane che l'astrazione suddetta, la quale si ridurrebbe ad un'anticipazione destituita di prove. Ragion dunque vorrebbe di procedere per via di naturale induzione, e quindi far nascere l'archetipo coi fatti e coi ragionamenti indubitati. Quindi preferisco di proporre l'argomento della civile filosofia a guisa di problema, onde ottenerne una soluzione dimostrata. Come ho un incontrastabile diritto di proporre un problema d'idraulica, benchè il movimento di una corrente sia soggetto alla forza motrice universale; così niuno negare mi può il diritto di proporre il problema della civile filosofia, benchè gli uomini siano soggetti alle leggi del gran tutto della natura.

§ 18. Scelta questa posizione, non mi rimane che l'effetto, ossia la positiva riuscita, come in qualunque capo di arte. Per la qual cosa lascierò a lor grado dibattersi le scuole sulla morale interessata o disinteressata, sulla virtù e sull'egoismo, sull'imperativo categorico e sull'im-

pulsivo empirico, sull'assoluto e sul condizionato, sulla forma archetipa anteriore o sulla dedotta posteriore della legge morale. Quando debbo dirigere una corrente abbisogno io forse di trattare della formazione delle montagne, dell'origine delle fontane, delle stratificazioni geologiche, o non piuttosto della sola teoria delle acque correnti? Non sarebbe forse anche ridicolo il ricercare della ragione trascendentale delle formole geometriche ed aritmetiche? Lo stesso dicasi in fatto di agricoltura, e di qualsiasi arte che opera sulla natura reale. Ciò che importa si è il verificare nel dato oggetto le leggi di fatto ordinarie di natura, e la potenza e la direzione effettiva dell'uomo. Il rimanente è un lusso per lo meno superfluo, a non dire di peggio; e quando tende a capovolgere il metodo, trascinando l'argomentazione pratica a formole trascendentali, porta lo sterminio in qualsiasi disciplina. Io raccomando di tener sempre mai presente questa posizione naturale della dottrina, onde non lasciarsi soggiogare dalle ambizioni dialettiche e teosofistiche, o dalla vanagloria di sfoggiare un'inopportuna vastità di spirito, a foggia dell'Herder e di alcuni scimiotti di lui, a danno infinito dell'equità e della utile istruzione.

§ 19. Ritenuta la posizione naturale della civile filosofia, conviene coglierne l'indole assunta. Ho detto ch'essa è una cognizione dei *principii direttori* l'umanità al meglio realmente ottenibile. Questi principii dunque, rispetto agli uomini, debbono contenere scienza, potenza e motivi; altrimenti essi non saranno mai direttivi degli uomini, ma al più meramente speculativi. La cognizione di questi principii si vuole dedotta per via delle cause coordinate alla civile convivenza. Che cosa suppone tutto questo? Che dalla cognizione di queste cause nascer possa il conseguimento del meglio ottenibile.

§ 20. Ma come sarebbe ciò possibile, se la natura stessa delle cose e degli uomini mediante questa coordinazione o si rifiutasse o rimanesse inoperosa a produrre questo meglio reale ottenibile? — Dunque si suppone che la natura sia con noi nella coordinazione suddetta, com'essa è con noi quando da una data altezza facciamo cadere una corrente per far movere un molino od un opificio. Questo non è il luogo, nel quale occupar mi debba della genesi naturale e di dovere della socialità, nè avvertire che per fatto solenne di natura la terra è coperta di umani consorzii, come di boschi e di pianure. Ciò che importa si è di accennare l'algoritmo, dirò così, della coordinazione sociale suddetta. Sotto il nome di *algoritmo* io intendo la formola logica che usar si deve negli argomenti di civile filosofia allorchè si tratta di contemperare la ragione individuale colla sociale al miglior possibile dell'individuo. La sfera della civile

filosofia debb' essere studiata sotto due rapporti; cioè sotto quello della *individualità*, e sotto quello della *socialità*, contemperati in modo che rispetto al privato ne risulti la maggiore utilità mediante l'equo e sicuro esercizio della comune libertà; e rispetto poi al pubblico intervenga la necessaria tutela ed il doveroso soccorso dell'associazione: locchè suppone in lui un conveniente potere concentrante ed imperante, subordinato alla mira della socialità. Nello studiare la individualità convien cogliere prima di tutto l'idea fondamentale delle cinque proprietà costituenti l'umana conservazione colle loro essenziali condizioni, già da me espresse nelle *Quistioni sull'ordinamento delle Statistiche* coi seguenti termini:

1.° Possedere e godere la propria persona illesa, libera, e sicura da qualunque offesa e vincolo tutte le volte che io non offenda i diritti di alcuno: locchè appellasi PROPRIETÀ PERSONALE.

2.° Possedere e godere liberi, illesi e sicuri gli oggetti necessarii alla sussistenza, alla sanità, ed agli altri bisogni miei; ed inoltre accrescerli e commerciarli senza offendere l'eguaglianza altrui: locchè compendiosamente appellasi PROPRIETÀ REALE.

3.° Possedere e godere integro, illeso e sicuro il buon nome a norma del mio merito, nutrire la credenza religiosa la più accetta, acquistare le cognizioni migliori, comunicarle liberamente, e così discorrendo: locchè tutto viene compreso sotto il nome di PROPRIETÀ MORALE.

4.° Unirmi in matrimonio, stabilire una famiglia, reggerla ed amministrarla liberamente, salvi i diritti dei membri e la civile tutela, senza che verun privato pretenda di comandare in casa mia: locchè compendiosamente viene designato col nome di PROPRIETÀ DI STATO DOMESTICO.

5.° Vivere in istato di civile società, e in seno a quella che mi vide nascere nel di lei grembo, o di quella che per un libero accordo mi accolse come suo cittadino, e godere di tutti i diritti di equa protezione e di soccorso in qualità di membro privato: locchè appellare si può PROPRIETÀ DI STATO CIVILE.

§ 21. È da notarsi che su questa divisione le Legislazioni, anche non sapendolo, coniarono le ordinazioni civili, le penali e le civiche provvisioni; talchè nell'insegnamento si trova per esperienza che questa divisione soddisfa meravigliosamente alla dottrina. Côlte queste cinque idee, come tante sfere di una indefinita espansività, conviene congegnarle e contemperarle nell'organismo sociale di modo, che ne risulti il maggior lume, la maggior bontà e la maggior potenza delle parti e del tutto. Da questo contemperamento emerge l'unico, vero e genuino *equo civile naturale*, e quindi ciò che tanto i privati quanto il pubblico possono e debbono

prestare ed esigere nella convivenza. Ecco il vero ed unico diritto naturale possibile: egli solo può abbracciare il mondo e camminare coi secoli.

§ 22. Questa idea, che dimostrare si può a rigore matematico, non è ancora stata intesa ed accolta dalla comune dei maestri e dei professanti la universale giurisprudenza filosofica; e però le loro dottrine sono o false o grette o storpiate, con danno infinito degli interessi e delle coscienze. Invece sostituiscono un diritto naturale selvaggio, col quale o fanno man bassa sulla ragione sociale, o non proveggono alle emergenze della convivenza.

§ 23. Proseguendo nella indicazione delle viste universali della civile filosofia, che cosa rileviamo noi nella fattura del contemperamento armonico e necessario della socialità coll'individualità? A primo tratto noi ci avveggiamo dover sorgere e durare da per tutto ed in ogni tempo un CONTRASTO più o meno gagliardo fra l'individualità e la socialità, pel quale ad un zotico amor proprio ogni contemperamento apparir dovrà come un penoso ed anche indebito sacrificio fatto del proprio interesse a quello di altrui, e quindi tentarsi di trascendere i limiti della moderazione indispensabile ad un'equa convivenza. Questo contrasto apparisce mai sempre non solo negli individui, ma nelle classi; e da noi fu annotato nelle *emulazioni* prediale, industriale, commerciale, dottrinale e signorile. Questo contrasto viene volgarmente qualificato come vizio originario della natura umana, mentre pure ch'egli forma propriamente quel vitale antagonismo, il quale, rattenuto entro i limiti della moderazione, partorisce la prosperità ed i progressi delle genti incivilite. Senza di questo contrasto la tutela dei diritti sarebbe abolita, perocchè il conato della individualità serve a tutelare la naturale padronanza dell'uomo, e a dare movimento alla sua attività. Così pure il raffrenamento equo e possente della socialità serve a rendere proficua la moderazione per quegli stessi privati ai quali sembra lesiva, e così dare il suo vero valore al grande principio della *socialità*, fondamento e norma della vita civile.

§ 24. Ma nello stesso tempo che noi discopriamo questo magistero della natura, noi ci accorgiamo essere indispensabile l'esistenza d'un potere centrale comune tutto pubblico, dotato di forza imperante, ed animato da una costante ed invariabile volontà civile, onde rattenere e far sempre cospirare le cognizioni, i voleri e le forze degli individui consociati verso lo scopo indispensabile della civile convivenza. Con questo stabilimento il corpo della società acquista realmente e visibilmente il carattere di civile, non perchè speculativamente e metafisicamente non si possa concepire un consorzio di esseri intelligenti e morali che per una

spontanea concordia convivono colla dovuta moderazione e soccorso, ma bensì perchè un tale consorzio non è possibile se non per esseri di pasta diversa da quella degli uomini come realmente sono. Il carattere dunque possibile fra gli uomini di consorzio civile importa per assoluta necessità di natura, determinata dalla condizione di fatto dell'umanità, importa, dissi, una forza imperativa superiore, stabile, forte, e di costante volontà civile. Nell' ordinamento adunque fondamentale della socialità l' intervento e la posizione di questo potere imperativo forma una condizione *sine qua non* di ogni civile consorzio. Così l'uomo collettivo si manifesta colla sua forza propria esecutiva della sociale volontà, dettata dalla sociale sapienza, e però racchiude un conoscere, un volere ed un potere, dirò così, collettivo dell'uomo specie vivente nei secoli.

§ 25. Io intendo benissimo (dir può taluno) che tutta questa fattura sia necessaria a compiere la *coordinazione* sociale dei poteri utili degli individui; ma domando il perchè venga posta codesta coordinazione. Rispondo: che viene posta in forza d'una grande, assorbente e perpetua necessità di mezzo, cioè in forza della necessità di convivere in società, onde non essere in tutto e per tutto al di sotto dei bruti, e quindi gettare la specie umana nell'abisso delle calamità. Così la legge della socialità assorbe e riassume in sè stessa la fonte e il principio direttivo dell'interessante tutto umano, e però tutta la filosofia dell' umanità acquista il carattere suo specifico di civile filosofia.

§ 26. Quella natura che, oltre ai materiali appetiti, attribuì all' uomo la facoltà di parlare; che al cuore umano inspirò tanto l'amor della prole, quanto le affezioni benevole e religiose; che stimola la fanciullezza colla curiosità, e persino i selvaggi colla vaghezza degli ornamenti; che pose l'istinto della imitazione e delle tradizioni: questa natura, dico, contrappose all'individuale egoismo anche le predisposizioni rattemperanti della socialità; talchè se si eccita il conflitto tra l' affezione privata e la sociale, la natura non dimenticò di preparare nell'individualità stessa i vincoli morali per la socialità fino al punto che l'amor della patria elevare si può all'eroismo, come attestano le storie. E siccome i veri bisogni sì materiali che morali degli uomini sono limitati; così col contemperamento equo sociale si produce una transazione, la quale acquetar può generalmente i conviventi, perocchè in ultimo dimenticar non si deve il soccorso sociale dovuto contro agli eventi calamitosi e ad una incolpabile miseria.

§ 27. In questo sistema pertanto noi abbiamo la natura con noi; ed anzi dir possiamo di non promulgare fuorchè quello che eminentemente viene da lei proclamato. Trovare quindi i principii mentovati nella recata

definizione, altro non è che rilevare la formola imperiosa della stessa natura. Ecco la normale non platonica, non teosofistica, non trascendentale, non prostituita; ma di fatto e di necessità reale vivente e sempre operativa dell' umanità, proclamata e secondata dalla natura, e perfezionata col tempo.

§ 28. Col nome del TEMPO noi ricordiamo una di quelle idee che domina tutta quanta la civile filosofia, e che sempre viene mescolata nei calcoli della medesima. Essa suggerisce il gran principio dell' *opportunità*, la quale esprime tutte le necessità naturali nascenti col tempo e per il tempo a compiere qualche opera interessante. In esso una parte eminente viene occupata dai movimenti della specie umana perfettibile, o dirò meglio dei consorzii, laddove la fortuna lo permetta, o la prepotenza non si opponga. La ragione del tempo forma una delle cause che debbono essere coordinate alla sociale convivenza; ed anzi induce in questa convivenza certi bisogni, a cui conviene o soddisfare o non opporsi, sotto pena di contrariare lo scopo del meglio reale ottenibile. Senza la dottrina del tempo non si avrebbe una civile filosofia, ma una marmorea ed inflessibile dottrina non adatta all' umanità. La normale rassomiglierebbe al letto di Procuste, vale a dire ad una perpetua violenza dissolvente la vitalità sociale.

§ 29. Ma qui, senza che ce ne accorgiamo, noi passiamo dalla sfera del visibile a quella dell' invisibile. Qui per una specie di sintesi, o dirò meglio di morale trasformazione, a noi si affaccia a guisa di spettro maestoso l'uomo collettivo, ossia il consorzio civile, in qualità di vera persona, nella quale le successive generazioni rassomigliano ad altrettante vibrazioni di una sola vita indefinita. Qui tu vedi questa persona abbracciare il passato, il presente ed il futuro, vivere coi secoli, progredire coi secoli, rendersi civilmente potente coi secoli. Egli abbraccia il passato colle tradizioni, e la generazione che le conservò serve a lui di memoria e di perizia acquistata. Egli abbraccia il presente nella possanza attuale posseduta dal consorzio. Egli abbraccia il futuro nelle riproduzioni delle generazioni raffazzonate dal tempo, e che colla stessa caducità delle antecedenti agevolano la legge della opportunità.

§ 30. L'ultima e vera forma caratteristica dell' umanità viene rivelata da questa invisibile trasfigurazione, per la quale l' umanità sembra elevarsi alla sfera della Divinità. Ma non a tutti gli umani consorzii è dato il potere di questa occulta e progressiva elevazione; ma a quei soli che vengono naturalmente favoriti dal clima, dal suolo, ed artificialmente ordinati con dati mezzi. Argomento è ancor questo massimo e generale

della civile filosofia. Il calcolo sembra più complicato; ma i principii direttori sono quegli stessi che furono accennati.

§ 31. Veduta la posizione, il fondamento, l'indole, l'estensione e la coordinazione della civile filosofia, ne sorge da una parte il principio sommo direttivo della universale libera CONCORRENZA sì nell'ordinamento che nelle funzioni, e dall'altra la regola inviolabile di assumere la sola necessità realmente PUBBLICA come causale di ogni limitazione delle private proprietà. Pubblica ed unicamente pubblica, vale a dire comprensiva di tutto il sociale consorzio, senza escludere veruno, dev'essere una tale necessità; altrimenti si degenera nel privilegio, nel monopolio, nella soperchieria. La socialità è una prerogativa unica, di cui da ognuno in solido viene posseduta una parte, che scindere non si può senza violare la competenza uguale di ogni consociato vivente, e, quel ch'è peggio, senza che tutti non ne risentano danno. La storia dell'economia dimostra quanto siano assurde e disastrose le parzialità. Questa vista solidale segue dappertutto la dottrina in modo, che la equa giustizia viene tratta dall'impero naturale delle cose, e non da quello dell'uomo.

§ 32. Per la qual cosa con questa regola avremo un principio eterno in massima, ma nella sua provvidenza tanto flessibile ed accostereccio, quanto varie sono le necessità reali e naturali veramente pubbliche, sì permanenti che successive. Allora non potete temere che la individualità usurpi la socialità, o viceversa; perocchè le proprietà individuali, a guisa di sfere elastiche, non cedono che a norma di una necessità comune, e col ricambio d'un comune beneficio. Senza la provata esistenza della comune necessità la presunzione sta sempre in favore della libertà ed estensione delle dette proprietà. A tutto questo convien soggiungere un ultimo principio universale e direttivo, dettato dalla necessità di valersi delle prove, onde non sacrificare alla cieca i diritti, e quindi il principio di rispettare e di usare del sistema probatorio, sì per assicurare i fatti, che per giudicare delle pretese. Così si raggiunge lo scopo del meglio realmente ottenibile, ed il problema proposto per questo lato è sciolto.

§ 33. Ecco in ultima analisi la tesi ossia la proposta della civile filosofia da me intesa, e con quali norme fondamentali fu da me trattata in tutti gli scritti miei. A me non parve mai dubbia l'alternativa o di professare l'assoluta necessità della natura, o di cadere nell'arbitrario. E siccome questa necessità si riassume e si verifica in quella della sociale convivenza (cioè di un equo consorzio di difesa e di soccorso); così, senza far valere questo fatto con tutte le sue condizioni, si cade inevitabilmente nell'arbitrario sì dell'anarchia che della tirannia.

§ 34. Benchè la civile filosofia, entro i limiti e colle condizioni sovra esposte, possa bastare a sè medesima; ciò non ostante, quanto alla sua credenza, dev' essere corredata colla dimostrazione. Or qui debbo parlare della *forma* delle dottrine da me esposte. Prima di tutto io pensai, che siccome gli enti morali e giuridici constano d'idee quasi sempre astratte e di rapporto, e sono altrettante fatture mentali alterabili e confuse; così tosto ho sentito il bisogno assoluto di definire tutti gli elementi della scienza, e di farlo in una guisa ragionata e dimostrativa. Ciò viene qui notato a perpetua direzione, e come condizione indispensabile a chiunque vorrà trattare argomenti di civile filosofia, e per raccomandare di supplire a quelle definizioni che io avessi dimenticato. L'assumere, l'esaminare, il raccogliere, formano le tre parti naturali d'ogni metodo. Le definizioni verbali appartengono all' assunto, le scientifiche alla raccolta.

§ 35. Quanto all' esame, ognuno giudicar può se il procedimento da me usato sia o no dimostrativo. Solamente soggiungo qui un' ommissione che sovente s'incontra in alcuni miei libri. Questa consiste nel creare durante il processo certi dati importanti, e di lasciarli nel posto in cui furono prodotti, senza indi ravvicinarli, connetterli, e farne sortire certi risultamenti. Questa, a dir vero, per la comune dei lettori è una ommissione incomoda. Ma troppo gravi motivi mi obbligarono ad addossarmi questa colpa: e forse la brama di scuotere l'inerzia degli amatori, e provocarli a tessere questo facile lavoro secondario, non verrà condannata dai più gravi sapienti.

§ 36. Quanto allo stile, io non debbo soggiungere più nulla, dopo ciò che la felice e cara memoria del Professore Valeri ne scrisse nella vostra Antologia allorchè rese conto della terza edizione della povera mia *Genesi del Diritto penale* (1), che ebbe la disgrazia di nascere sul finire del riprovato secolo XVIII. da un uomo nato poc'oltre la metà del medesimo, cioè nell' undici Dicembre dell'anno mille settecento e sessantuno.

§ 37. Eccovi, mio caro Vieusseux, quanto per ora in via di preliminare dichiarazione al Rendiconto promessovi credo di anticipare, prevenendovi che tutto il corso della civile filosofia viene da me diviso nelle quattro parti seguenti, sulle quali tutte ho scritto qualche cosa; cioè:

1.° Dottrina della ragione in relazione alla civile filosofia.

2.° Dottrina dell' umanità in relazione alla civile filosofia.

3.° Dottrina della civiltà in relazione alla civile filosofia.

4.° Dottrina del regime in relazione alla civile filosofia.

---

(1) Questo Articolo del Prof. Valeri fu inserito nel Volume di questa Collezione, che contiene gli scritti sul Diritto penale, pag. 534. (DG)

§ 38. Chi ha letto le cose mie mi lusingo che avrà veduto ch'io (dirò collo Stellini) *la fo alla newtoniana: poste alcune leggi per esperienza note, ne deduco le conseguenze, senza nè indagare nè determinare le ragioni delle leggi medesime.* Indi stabilisco la teoria del praticabile sociale. Così facendo, ho professato e professo di nuovo di CONTINUARE la moderna scuola ITALIANA, la quale, per la filosofia naturale fondata dal Galilei e da' suoi continuatori, e per la civile dal Vico, dallo Stellini, dal Genovesi, e dai buoni economisti, fece camminare di conserva le due grandi parti dell' universale filosofia. Possa questa scuola continuare, a gloria e a beneficio nostro e degli stranieri!

§ 39. A supplemento di questa adombrazione razionale della civile filosofia, e per vederne un altro aspetto anche in via di fondamentale costruzione, credo opportuno di suggerire la immediata lettura delle cinque Lettere dirette all' amico Professore Valeri, inserite nella vostra Antologia (1), ed il recente libro *Sull' indole e sui fattori dell' incivilimento.* Da questo complesso il lettore sagace potrà estrarre lo spirito eminente e caratteristico di questa scienza, riserbando ad altra occasione lo sviluppamento e le applicazioni. Io amo di eccitare l'industria de' miei lettori, anzichè contentarne la leziosità. Mai si riesce ad adattare le proprie idee agli altrui cervelli, se essi stessi non le raccolgano, le connettano e le traducano nel loro proprio mentale linguaggio. Chiunque non sa essere attento ed industrioso non fa per me; e però ho sempre posto in non cale la taccia di oscuro, regalatami dal volgo, rifiutando di snaturare i concetti e la lingua della scienza, e perdonando il mal accorto obblío dei plagiarii.

---

(1) Le cinque Lettere collocate in principio di questo Volume (DG).

LETTERA II.

AVVERTENZE LOGICHE GENERALI PER LO STUDIO RAGIONATO DELLA CIVILE FILOSOFIA.

I.

Spirito suo logico e morale.

§ 40. Come i geometri costruiscono la figura sulla quale versar deve il problema proposto, e si prevalgono delle condizioni della costruzione; così nella mia prima Lettera ho presentato la costruzione fondamentale della civile filosofia, accennando il magistero normale e perpetuo della medesima. Nella prima delle cinque Lettere al Professore Valeri ho detto che questa civile filosofia è MADRE DEL DIRITTO E DELLA POLITICA; e però soggiungo ora, contenere i dati della teoria intiera dell'arte sociale.

§ 41. Taluno sarà forse bramoso di conoscere il *carattere logico e morale universale* che verificar si deve in tutte le dottrine componenti quella filosofia. Io parlo della dottrina della ragione, di quella dell'umanità, di quella della civiltà e di quella del regime. A questo desiderio io non potrei qui soddisfare se non dicendo che questo carattere si riduce ad = una teoria di forze coefficienti l'interessante umano, esposta con concetti, assiomi e precetti generali medii (cioè nè troppo generali, nè troppo speciali), da cui risulta una grande connessione e similarità fra tutto il sistema dell'uomo interiore individuo e dell'uomo interiore consorzio, tendenti alla conservazione loro perfettibile sotto l'impero della natura e della ragione. =

§ 42. Con la locuzione di *forze coefficienti l'interessante umano* s'indica il punto capitalissimo fondamentale ed unico della dottrina che sta sopra tutte le altre, e che tutte le predomina. Questa fondamentale dottrina esclude il manicheismo egiziano, persiano, siriaco, e quella dualità platonica, aristotelica, o anche mistica, nella quale s'insegna che una parte dell'uomo interiore serve all'altra, o che il *me* serve al *non me*, o viceversa. La mia dottrina sostituisce una *complessiva unità* attiva ed armonica, nella quale coll'azione e reazione delle forze stesse, che cospirano e contrastano, produce un effetto *solidale* simile alla direzione diagonale di un solido spinto da due forze uguali operanti ad angolo retto.

Da ciò ne viene, che questo effetto devesi *solidalmente* imputare, vale a dire attribuire, all'azione e reazione simultanea di *tutte le forze* cooperanti, niuna esclusa.

§ 43. L'arte non può che imitar la natura, e prevalersi delle leggi radicali della natura. La legge dell'*azione complessa ed armonica* (che assumer può diversi aspetti e denominazioni) fu da me nell'uomo interiore disegnata col nome di *trinomia*, e fu annotata nelle *Vedute fondamentali sull'arte logica* come legge fondamentale e perpetua della mente umana; ed in origine sotto la denominazione di *sistema di compotenza causale* fu accennata nell'opuscolo *Della suprema economia dell'umano sapere*. Si può dimostrare l'immensa possanza di questo sistema incominciando dalla prima sensazione, e giungendo ai più sublimi voli della mente; dall'individuo ai consorzii, dalla umanità alla universalità delle comunicazioni coll'universo. A chi bramasse vedere un'applicazione di questa legge nelle cose sociali e nell'ordine del perfezionamento io risponderei pregandolo a leggere i §§ 288. 289. 395 e 396 della mia *Introduzione allo studio del Diritto pubblico universale*. Questa legge di fatto universale non differisce da quella dell'*ordine normale di ragione* se non per la condizione dell'*equità*, norma del giusto. Gli interessi ed i poteri personali, agenti e reagenti in comune nei consorzii civili, equamente rattenuti, contemperati e soddisfatti, offrono visibilmente questa trinomia. La necessità della natura dà la regola. Con lei l'uomo non serve all'uomo, ma alla sola natura ed al proprio meglio. Le giuste leggi altro non sono, fuorchè espressioni di questa necessità; ed un legislatore non è autore, ma banditore di queste necessità, ed esecutore dei loro comandi. Allora Dio è con lui, perocchè si trova sussidiato da tutti i lumi, da tutti gli interessi, e da tutti i poteri degli individui e del consorzio; locchè dicesi giustamente e potentemente governare coll'impero della natura e della ragione. Con due leggi universali, l'una dinamica e l'altra organica, la natura e la ragione esercitano questo impero. La prima si può leggere nella Parte I. n.° XXXI. del libro *Sull'indole e sui fattori dell'incivilimento*; la seconda nella Parte I. n.° VII. dello stesso libro. Il riscontro poi coll'uomo interiore semplice ed assoluto si legge nelle *Vedute fondamentali sull'arte logica*, e nell'*Economia suprema dell'umano sapere*.

§ 44. Ecco il carattere morale e logico che predominar deve in tutta quanta la civile filosofia, e in tutte quattro le grandi dottrine che la compongono. Questo carattere è tale, che circoscrive e qualifica la civile filosofia, il cui officio sta nello scoprire le buone o male trinomie, e la distin-

gue dall'arte sociale effettiva. In tal modo qualificata, essa forma un archetipo completo ed un criterio, non dirò delle cose, ma della scienza, perocchè racchiude tanto la sostanza, quanto l'ordine; tanto l'argomento, quanto il metodo.

II.

Suo metodo.

§ 45. Volendo ora conoscere distintamente l'uno e l'altro, incomincio dal metodo. In esso si distingue: 1.° la proposta; 2.° l'ordine del procedimento; 3.° il modo di dimostrazione. Niuna di queste parti nello studio di questa filosofia si può impunemente negligere; e ciò fa sentire la differenza fra l'arte di pensare in materia di matematica, e l'arte di studiare e di ordinare la vita civile. La prima riguarda le scienze contemplative; la seconda le operative.

§ 46. Incominciando dalla proposta, distinguo la *prospettiva* dalla *posizione* dell'argomento. Sulla prima osservo essere decisiva per il valor logico e morale dei dettami che ne derivano, come più volte ho fatto avvertire. Ora domando, se l'avvertenza del punto più o meno lontano di vista, sotto del quale si assume, si studia e si giudica di un oggetto scientifico, venga praticata dagli scrittori. — Per un istinto troppo comune si usa applicare di salto i principii speculativi generali alle posizioni di fatto particolari, e ciò che è solamente concepito in un'astratta perfezione si vuole violentemente farlo valere in ogni posizione di fatto particolare. V'ha ancor di peggio. Stando in un'altissima vetta, d'onde non si scorgono differenze in una data prospettiva, si negano tali differenze, e si rimprovera a colui che contempla la prospettiva più davvicino di mal vedere e mal ragionare. Così Mably, che rimirava l'umanità da un punto di vista metafisico, e considerò che tutto si faceva in forza dell'amor proprio, rimproverò Montesquieu perchè nelle cause moventi questo amor proprio computò il clima, il suolo, ed altre particolarità. Così pure praticano i livellatori politici, facendo man bassa sulle condizioni inevitabili necessitate dalla forza particolare delle cose, degli uomini e del tempo negli umani consorzii (1).

---

(1) Su di ciò si può consultare quanto nel 1805 scrissi nei §§ 276 al 287 della *Introduzione allo studio del Diritto pubblico universale*, e posteriormente osservò un celeberrimo scrittore con le seguenti parole. "Lorsq'on „ jette tout-à-coup au milieu d'une association „ d'hommes un principe prémier *separé* de „ tous les principes intermédiaires qui le font „ descendre jusqu'à nous, et l'approprient à „ notre situation, l'on produit sans doute un „ gran desordre; car le principe arraché à „ tous ses entours, dénué de tous ses appuis, „ environné des choses, qui lui sont contra- „ ries, detruit et bouleverset: mais ce n'est pas

§ 47. Ad evitare questo incondito modo di ragionare ogni studioso deve prima di tutto avvertire quale sia la portata della vista sua nel contemplare l'oggetto assunto entro il demanio della dottrina. Quest' avvertenza è indispensabile per piantare il campo delle osservazioni e valutarne i concetti, e indi gradualmente ed avvertitamente discendere con nesso e pienezza di vedute che prevenga altre ricerche e controversie. Per la qual cosa, prima di porsi al lavoro, lo studioso deve avvertire non solamente alla protasi del têma assunto, ma eziandio da quale posizione più o meno lontana lo esplori. Oltracciò deve distinguere i limiti della scienza teorica da quelli dell' arte pratica.

III.
Partizione della proposta.

§ 48. Passiamo ora alla grande PARTIZIONE appartenente alla proposta teorica destinata all' arte. Tre sono le posizioni che conviene distinguere e percorrere, onde abilitare la limitata nostra comprensione a dirigere ogni nostro discorso. Nella prima si cerca ciò che si brama, e mentalmente si pongono i mezzi generalissimi determinati dalla *natura stessa* dello scopo. Nella seconda si vanno assegnando e valutando i poteri reali sì perpetui che temporanei posti a nostra disposizione tanto nelle attitudini dell' uomo, quanto nei possessi di fatto procurati dalla natura fisica esteriore. Nella terza posizione finalmente, in conseguenza di ciò che si disegna e di ciò che fare si può realmente, si conclude e si decreta ciò che far si deve onde effettuare, per quanto si può, l' opera divisata.

§ 49. Or qui convien pensare da qual punto di elevazione noi assumiamo i dati nostri. La prima sfera è tutta razionale e generale; e quindi se nel suo semplice aspetto essa virtualmente racchiude una logica possanza, essa però non istruisce nè serve di guida per le distinte realità, ma abbisogna di successive induzioni. In essa si configurano in senso assoluto i modelli ideali che servir debbono di norma generale, da specificarsi in seguito con dati speciali. Senza gli speciali non ci avviciniamo

---

„ la faute du principe prémier, qui est adopté; „ c'est celle des principes intermédiaires qui „ sont inconnus: ce n'est pas son admis- „ sion; c'est leur ignorance qui plonge dans „ le chaos. „ (*Des reactions politiques*, Chap. VII. Par. B_{***} C_{**})

A maggiore istruzione si possono leggere i §§ 17 al 35 della detta *Introduzione allo studio del Diritto pubblico*; e quanto all'uso necessario delle *vedute medie*, trascurato dai facitori di leggi cattedratici, ma desolanti pei popoli, si può consultare l'Opera *Della condotta delle acque*, Parte I. Libro I. Cap. I. N.° XXII.

al reale ed all' effettivo. Per la qual cosa nella civile filosofia si deve distinguere una dottrina di *prima posizione* da una dottrina di *reale direzione*. Se amendue hanno lo stesso oggetto e la stessa tendenza, esse però fra loro differiscono sì per le esigenze dell' addottrinamento, che per la prospettiva dell'oggetto. Quanto alle dette esigenze, si deve abbassare la trattazione di modo, che si giunga ad una distanza che bastar possa al più degli ingegni, onde da sè stessi procedere alle applicazioni (1). Quanto poi alla prospettiva dell' oggetto, esso non si trova più generale come prima, e di semplice aspetto; ma bensì particolare, e qualificato dentro una grande unità complessa, benchè sia ipotetica. Or qui fra il generale ed il particolare si frappone una serie di circostanze, la quale può esigere uno sviluppamento filosofico, non quanto a proibire, ma quanto ad ingiungere altre funzioni subalterne anche in forza del tempo. Secondo queste viste si deve distendere la grande partizione costituente la seconda parte della proposta.

IV.

Avvertenza sull' operabile.

§ 50. Ritornando alla parte razionale generale, noi abbiamo distinto tre posizioni. Riandandole, conviene avvertire alla differenza che passa fra l' operabile veduto in forma generale, e l' operabile veduto in forma speciale. Il generale dev' essere adoperato nella prima posizione, nella quale si tratta di fissare il germe organico di tutto il sistema. La condizione di questa prima costruzione si è la scelta d' un operabile *necessario* e *possibile*, col quale si distingua dalle così dette utopíe, e dai fantastici accozzamenti ultra od extra naturali adoperati nei vecchi romanzi. L' operabile speciale poi dev' essere computato, onde evitare che l' opera nostra sia praticamente frustrata per mancanza di mezzi disponibili od opportuni. Il vivere attuale dell' Italiano è certamente praticabile; ma come potreste voi effettuarlo di subito fra gli Eschimesi?

---

(1) Il vero e necessario merito di ogni legge umana e di ogni regola onde escludere l'arbitrario, oltre il titolo della necessità, consiste in questa portata, come ho dimostrato più volte. Si deve per altro pensare che questa portata costituisce l'ultimo e più agevole grado della scala delle generalità cui percorrere si dovrà per porre il piede a terra e giungere al vero reale. La scala non racchiude questa realità, ma solamente simboli più o meno allusivi, astratti, ed applicati a numeri più o meno grandi di individui. Veggansi i §§ 30 al 33 della *Introduzione allo studio del Diritto pubblico universale*. Le generalità sistematiche e graduali formano il cemento, ma non il corpo e la forma reale e valevole della dottrina. Non è l'ordine d'una biblioteca che forma la scienza, ma bensì il contenuto dei libri.

§ 51. Che cosa ne consegue? Che siccome il doveroso normale risulta dalla combinazione di ciò che lo scopo esige per essere effettuato, e di ciò che fare si può realmente; così questo doveroso non può esistere senza i due elementi del *finale* e del *potenziale*. Oltre a ciò ne viene, che il vero e l'ultimo normale efficace non è quello della prima posizione, cioè l'operabile astratto e generale; ma bensì quello dell'ultima posizione, cioè il reale e particolare. Con ciò si dà il bando a tutte le elucubrazioni platoniche, trascendentali, mistiche, ambiziose, che rendono fluttuante la posizione stessa della dottrina, e si determina la serie degli argomenti da trattarsi.

V.

Ordine del procedimento.

§ 52. Ora viene la seconda funzione, cioè l'ordine del procedimento. Prima di assegnarne le condizioni conviene premettere quanto segue. Niente esiste in istato astratto, generale e dissociato, ma tutto esiste in istato concreto, particolare e consociato. Parimente l'uomo non crea nulla, ma contempla il creato, agisce sul creato, ed effettua l'opera sua colle forze del creato. Stolido e disastroso abuso è dunque il sostituire le nostre indigenze mentali ai rapporti reali delle cose. Per lo contrario convien sostituire le risultanze dedotte dai fatti reali della natura vivente, ed esprimerle in ordinati concetti, adatti alle forze nostre mentali ed all'andamento naturale del nostro intelletto, onde cogliere le verità. Dai concetti raccolti nelle tre posizioni ideali sopra annoverate si compone l'idea generale dell'ordine di ragione direttivo dell'umanità, il quale realmente non è che l'ordine di fatto naturale a senso nostro perfezionato, vale a dire modificato secondo la maniera da noi desiderabile e praticabile. Altra perfezione figurare non si può, come dimostrai nella mia *Introduzione allo studio del Diritto pubblico universale* (§ 404 al 409). Ora domando che cosa veramente siano in sè stesse le posizioni generanti quest'ordine di ragione. Esse altro non sono che vedute mentali d'un modello ossia di un artificio inventato sotto l'ordine naturale, onde soddisfare alla tendenza di star meno male mediante la libera opera nostra. Il procedimento consiste nella creazione di queste vedute.

§ 53. Colla prima veduta (ORDINE FINALE) si determina il nocciolo dell'opera in astratto necessaria e praticabile. Essa forma l'assoluto dei mezzi necessarii al meglio dell'umanità. La sociale convivenza racchiude eminentemente questo assoluto. Distinguasi il *desiderio* dall'*opera finale*.

§ 54. Colla seconda veduta (ORDINE POTENZIALE) si verificano e si valutano i poteri realmente disponibili ad effettuare l'opera finale, cioè i mezzi assegnati come indispensabili. Questi poteri vengono rintracciati tanto nelle facoltà umane, quanto nelle posizioni fisiche esterne preparate dalla natura.

§ 55. Colla terza veduta (ORDINE ESECUTIVO) si deduce ciò che è effettibile in conseguenza delle due vedute precedenti. Questa, concepita dalla mente, viene denominata REGOLA. Prima di lei incerta è l'opera; dopo di lei non resta nulla a desiderare.

§ 56. Ma tutto è opinato, tutto è ideale; tutto, in una parola, è *di ragione* per noi interessante, astrazion fatta se in realtà (cioè nella posizione di fatto di dati uomini o di dati popoli) sia o no applicabile, benchè in sè stessa sia praticabile.

VI.

Ordine positivo di fatto, ed ordine normale di ragione.

§ 57. Or qui nasce la distinzione fra l'*ordine positivo di fatto* e l'*ordine direttivo di ragione.* Quest'ultimo serve di norma e quindi di legge di necessità di mezzo, ossia di condizione all'umana attività. Notificato alla mente, e posta la libertà, fa nascere la *moralità* ed altri enti morali, dei quali i dialettici ignoranti abusano colle scolastiche dicotomíe, o con derivazioni platoniche puramente imaginarie.

§ 58. Determinare, mediante il concorso degli individui, dei consorzii e dei Governi, le migliori ottenibili trinomíe pei conviventi, dettate dalle naturali comuni necessità permanenti e successive, e farne norma della edificazione e del perfezionamento dei poteri e delle funzioni private e pubbliche; ecco ciò che distingue la dottrina dell'ordine voluto dall'umanità, dall'ordine di mero fatto contingibile. Il principio nudo dell'utilità generale, proclamato da Bentham, è principio *moderatore* e non *autore* dell'ordine di ragione. Fino a che l'individualità non sia per un necessario tornaconto personale collegata ed immedesimata colla socialità, mancherà il mezzo termine di logica e reale dimostrazione del principio fondamentale della Politica, del Diritto e della Morale, e lascierà dubbii e controversie, come fece il Bentham.

§ 59. La distinzione fra le vedute madri della regola, e gli elementi costituenti di lei, viene dunque fatta pel bisogno di agevolare lo studio alla limitata nostra comprensione. Essa è dunque relativa al nostro modo di concepire e dimostrare lo stesso oggetto, cui non si poteva dapprima ad un solo tratto conoscere a dovere. Nella prima veduta finale assu-

miamo l'ipotetico e il generale; nella seconda discendiamo al particolare rispetto alla potenza: e lungi che l'ordine potenziale diverga dall'ordine finale, egli prende la sua direzione dal finale, computando solamente la potenza reale e pratica ad effettuarlo per quanto la naturale posizione lo conceda.

§ 60. In quest'ultimo stato il normale vero pratico attendibile assume la sua forma. Con questa e con questa sola convien giudicare, statuire, operare; con questa sola si giustifica la nota distinzione fra il diritto e il fatto, fra la legge e l'esecuzione, fra il regolato e l'arbitrario, fra il ragionevole e il capriccioso. Qui solamente si verificano i caratteri della SAPIENZA, la quale non rassomiglia alle rigide e spolpate formole algebriche, ma alla varia e pieghevole vita naturale ordinata con legge unica ed universale (1).

§ 61. Se senza la normale speculativa la dottrina è cieca, viceversa senza la normale esecutiva l'arte è casuale. Ma per ottenere la normale esecutiva si deve agire sul terreno di *fatto* del mondo reale, o conviene almeno supplire con casi pratici risguardanti questo mondo di *fatto*. In questo lavoro consiste la parte più proficua della dottrina teorica dell'arte precedente la sociale edificazione. Le quistioni particolari pratiche, trattate a dovere, somministrano utili e fruttuose normali, semprechè si usi l'artificio di passare per le tre vedute soprannoverate.

§ 62. Se un potente ingegno, animato da una ingenua coscienza, non tesse questo lavoro, egli nè più nè meno dev'essere fatto da chiunque è obbligato a maneggiare gli affari sociali. Ora lasciando questa cura in balía o di inetti pensatori, o di menti pregiudicate, o di spiriti incauti, o precipitosi, o passionati, o di mala fede, non è forse lo stesso che commettere alla fortuna il trionfo della verità, della giustizia, e del destino degli uomini? Il procedimento pertanto deve toccare quest'ultimo confine, e giungervi colle successive vedute ora esposte.

VII.

Concepimento del disegno.

§ 63. La terza funzione del metodo riguarda il modo della dimostrazione. Di questo parlerò più sotto. Ora mi conviene chiamare l'attenzione sull'ufficio primo dell'arte, cioè *sul concepimento del disegno della edificazione civile* a cui viene destinato lo studio della teoria, e quindi

(1) *Omnibus enim mobilibus mobilior est sapientia. . . . . Et cum sit una, omnia potest; et in se permanens, omnia innovat.* SAPIENTIA, Cap. VII. vers. 24. 27.

sulla integrità della stessa preparatoria teoria. Niuna meraviglia se ne manchiamo ancora, come ho avvertito nella *Introduzione allo studio del Diritto pubblico universale*, §§ 34. 35. 36; e nel libro *Sull' incivilimento*, Parte II. Capo IX. n.° IV. Le idee morali tutte di rapporto, e l'indole sociale perfettibile, sempre di cangiante aspetto, affacciano difficoltà le quali non possono essere vinte fuorchè nell'ultima razionale maturità. Ma, prima che si giunga ad essa, che cosa accader deve? Leggete, e vedrete frattanto le accuse che gli uomini di affari oppongono ai filosofi. Frattanto domina la tenacità ad un cieco positivo che veggiamo praticare in certi paesi; frattanto la nullità svaporata e la rotazione puerile perpetua entro larve sbranate in certi altri. Qual meraviglia dunque se veggiamo erigere in dogmi certe eresie dimostrate tali dalla storia, e ributtate dal senso comune? Da che derivano questi ritardi dei più cauti, queste sfrenatezze dei più arrischiati, e finalmente le esagerazioni dei più zelanti, se non che dalla mancanza di nozioni direttive al disegno civile normale solidamente giustificato, e per cui si conduca l'energia nuovamente svegliata per la via razionale di cui abbisogna, e verso la quale l'onda del tempo la sospinge? Dato il movimento, esso esige uno sfogo; mancando la direzione, esso si ravvolge e si disperde frustrato.

§ 64. Sia pur vera la cecità dell'empirismo; sia pur pesante e disastrosa la via degli esperimenti: ma con quale diritto potremo noi inveire contro l'uno o contro gli altri, se non mostriamo la meta e la strada sicura per raggiugnerla? Senza di questa rivelazione d'un genio privilegiato, virtuoso e convincente, l'agitazione delle dispute e la libertà dei dibattimenti, eccitati in una falsa posizione civile, altro non offrono fuorchè un circolo perpetuo di fallacie, di meschinerie e di menzogne, le quali invece di edificare distruggono, e invece di istruire oscurano ed ingannano.

§ 65. Ora l'uomo di Stato di buone intenzioni potrebbe forse prender consiglio da questi bagordi dottrinali? No certamente. Che cosa dunque gli rimane a fare? Abbandonato a sè solo, o deve seguir la sua coscienza mossa da plausibili inspirazioni, od aspettare che la sperienza gridi tant'alto da trascinare l'assenso anche dei più pregiudicati.

§ 66. Quale adunque dev'essere l'ufficio del filosofo animato da vera carità civile? — Venire in soccorso con tutti i mezzi d'una potente ragione e di un'integra coscienza, incominciando a porre avanti il primo disegno dell'arte; e mostrare il modo col quale va studiato per dispiegarlo e compierlo a dovere.

§ 67. Onde ottenere questo intento è necessario di ben distinguere lo studio d'un'opera fatta dallo studio di un'opera da farsi. A quest'ultima

specie appartiene la dottrina della sociale edificazione. Qui convien distinguere i dati che servono a costruire il disegno (locchè appartiene alla civile filosofia) dalle regole della costruzione (locchè appartiene all'arte detta *sociale*) subordinata al necessario perfezionamento.

§ 68. Senza un previo disegno concepito colla mente nemmeno il selvaggio intraprende costruzione veruna. Dunque la sintesi sapienziale preceder deve la dottrina della sociale edificazione. Ma procedendo con proverbii staccati, con massime isolate, con precetti non dedotti da un sistema unico e necessario, con prevenzioni inspirate, si compone forse la prima traccia della edificazione? Che cosa significa la lunga e desolante pausa a cui soggiacquero le scientifiche e maschie teorie sociali in questo secolo? Questa fu più volte annotata da altri in tutti i paesi più colti dell'Europa. Forse che si pensò di aver côlta la pienezza della dottrina? Non mai. La controversia stessa sui fondamenti mostra pur troppo il contrario (1). D'onde adunque deriva questa pausa? Dalla mancanza della cognizione del disegno, e del metodo della edificazione.

§ 69. In uno studio di costruzione attiva fino a che mancherà la cognizione accertata della prima ossatura dell'opera da intraprendersi, e del modo di procedere, sarà sempre impossibile andare avanti.

§ 70. Questa ossatura non si può configurare, se non si fa precedere lo studio dei coefficienti dell'opera da disegnarsi. Qui dunque si esige un duplice processo. Il primo è di ricerca; il secondo è di costruzione. Al primo serve di meta l'ordine primordiale e finale; al secondo servono di principio i risultamenti delle ricerche. Dove finisce la scienza, incomincia l'arte; dove finisce l'osservazione, incomincia la costruzione. Nasca prima la moralità civile mediante la cognizione dei principii, e sottentri al senso confuso che ci guida, e dopo si ponga mano all'opera.

§ 71. A soccorrere a quest'uopo io ho consacrato l'opera mia. I punti capitali di costruzione, di movimento e di vita furono segnati, come si vedrà più sotto. Una sociale fisiologia è indispensabile; ma io non ne ho somministrato fuorchè l'iniziativa.

VIII.

Quale possanza attribuire si debba alle cose da me pubblicate.

§ 72. Sommo è il rincrescimento che qui sorge nel cuor mio di non aver potuto discendere a tutto il complesso dei particolari della civile

---

(1) Veggasi il *Traité de Legislation* del sig. Carlo Comte, Lib. II.

fisiologia. Questa doglianza, già altre volte da me esternata, si fa ora sentire più acerba, perchè il destino non mi dà più speranza d'inoltrare. Molte cose ho detto su questa fisiologia civile; ma se esse non potranno essere rigettate come fantastiche, ciò non ostante abbisogneranno d'essere condotte all'ultimo punto di teoria preliminare alla sociale edificazione, ultimo termine della civile filosofia.

§ 73. Forse sarò scusato dallo stato in cui ho trovato la dottrina, e dalle eventualità di non propizia fortuna. Io ho dovuto navigare in mezzo alle tempeste dei pregiudizii e delle fazioni dottrinali colla coscienza che il possesso della verità patisce di forza, e solamente un gagliardo volere ed un potente argomentare, accompagnati da molte abnegazioni, possono aprire la strada a questo possesso. Se però la parte più ardua fosse stata da me compiuta, io morrei colla lusinga che altri di animo virtuoso, perspicace, virile e perseverante, potrà proseguire quell'impresa ch'io non potei condurre a termine.

§ 74. Questa insufficienza avvertire io doveva a cautela della gioventù, onde da una parte non attribuisse una incompetente portata a' miei dettati, e dall'altra non rimanesse neghittosa a proseguire l'opera da me incamminata. La fecondità e lo splendore dei buoni principii suole soddisfare la mente di modo, che pare non lasciar nulla a desiderare. Ma fra i principii e le applicazioni allo stato reale delle cose si frappongono, specialmente in un oggetto perfettibile, intervalli nei quali sorgendo necessità dapprima non ravvisate, obbligano il saggio ad aggiungere altre vedute, ed a modificare gli astratti e generali concetti prima stabiliti. La maladetta boria di cavalcar le nuvole, e comparire avanti la moltitudine come un genio con due grandi ali spiegate, dev'essere rintuzzata. La gioventù dev'essere persuasa a non isdegnare di discendere ai particolari, onde ottenere una meno spettacolosa, ma certamente più solida e durevole rinomanza. Due sono, io lo ripeto, i procedimenti: quello della scienza e quello dell'arte. Questo comincia dove quello finisce. Tutti dunque i concetti e gli assiomi medii debbono essere esposti.

IX.

Statistica.

§ 75. Chiamata questa gioventù a meco cooperare, io ho pensato per quale mezzo meno difficile potessi associarla a' miei lavori. Il mio primo pensiero fu di non istrapparla di salto dal mondo noto in cui vive, e trasportarla ad una insolita elevazione razionale. Considerai quindi che nel corso comune degli studii nelle diverse parti d'Italia si suole dopo la

filosofia avviare i giovani agli studii legali. Qui concepii il desiderio di associarmi alle lezioni che ricevono; ma tosto m'avvidi della incertezza di una buona riuscita. Deliberai pertanto di chiamarli a me dopo che compirono il loro corso. Ai più abili e di buona volontà ciò non sarà grave, perocchè è troppo noto che nelle scuole non si apprende la dottrina, ma solamente s'impara a studiarla; e però conviene riandare da sè gli studii fatti, e far tesoro delle cognizioni raccolte. Per la qual cosa le cognizioni acquistate nel corso legale a me servono come d'introduzione al campo immediato della civile filosofia; talchè non insolita del tutto riescirà la mia dottrina.

§ 76. Ed affinchè il passaggio riesca ancor più graduale, io penso che il giovane esaminar debba in prima il mondo noto in cui vive, e munirsi di certi moduli prima di elevarsi al mondo scientifico della civile filosofia. Voi vivete, si può dire ad essi, in un campo sociale, nel quale vedete una popolazione, un territorio ed un Governo che formano un tutto unito, compatto e consociato, che voi appellate *uno Stato*, cioè un civile consorzio stanziato con vita agricola, industriale e commerciale. Or bene, in questo consorzio voi dovete in primo luogo por mente e ben raffigurare la sua civile POTENZA, e conoscerne i requisiti in linea di ragion necessaria (1). Dopo ciò voi dovete passare ad osservarne le parti. Di qua dovete rilevare le cinque proprietà private, accennate nella Lettera antecedente; di là le cinque eminenti funzioni (dopo la suprema prerogativa del sommo impero) della pubblica amministrazione, cioè la *protezione civile*, le *civiche provvisioni*, le *pubbliche entrate*, gli *affari esteri*, e la *forza armata* (2). Fra questi due campi, per dir così, estremi, e per forza di questi estremi armonicamente posti ed operanti, vedete il civile consorzio diramato, connesso ed animato nelle rispettive classi dei possidenti, degli industriosi, dei commercianti e dei dotti, oltre la gerarchia, che ne formano la corporatura tanto più perfetta, quanto minore è il numero delle persone senza valor sociale. La massima di rispettare e farsi rispettare con giustizia regge le operazioni pubbliche e le private. L'altra di soccorrere alla privata impotenza, sia per far valere le naturali prerogative, sia per assicurare le giuste aspettative, sia per far comunicare le persone, dètta le instituzioni di questo consorzio.

§ 77. Or bene, credete voi che questo consorzio e gli altri simili a lui siano sempre stati quali voi li vedete? — Sappiate che una lunga

---

(1) Ciò si può vedere nelle *Quistioni sull'ordinamento delle Statistiche*, Quistione V. Quanto poi alla natura sua essenziale e definita, si legga la susseguente Quistione VI.

(2) Veggasi la *Ragion civile delle acque*. Tom. I. Prenozioni, N.° XVII. al XXIV.

successione di varie forme di vita ed una moltitudine di vicissitudini precedettero la loro attuale situazione. Dapprima una vita cacciatrice e una pastorale nomade, amendue non veramente civili, quasi dappertutto precedettero, e ciò soprattutto nel vecchio nostro continente. Ridotte e formate poi le genti alla vita agricola, passò molto tempo prima che l'intiera corporatura civile suddetta fosse sviluppata e perfezionata. Leggete il Libro IV. della *Storia d'America* del Robertson, leggete i *Viaggi* di Volney e del Barone Minutoli quanto ai Beduini, quelli di Marco Polo per l'Asia del XIV. secolo, quello di Pallas e di alcuni altri per la Scizia moderna, di Leone Africano per l'Africa del secolo XVI., quelli di Cook e di altri per l'Oceanica, e finalmente il Robertson sull'India, colle mie note e giunte; e vedrete quanta distanza passi fra il paese in cui siete nato e gli altri diversi dal vostro.

§ 78. Queste letture hanno un'altra mira molto più importante di quella di conoscere maniere diverse di convivenza. Questa si è di preparare il fondo della dottrina dell'umanità distesa nelle sue diverse età morali e sociali. Voi però dovrete nel genere di vita, nelle opinioni, negli usi delle genti diverse annotare e tener conto dei tratti economici, morali e politici, comprese le estere comunicazioni, tenendo soprattutto memoria tanto delle condizioni geografiche del suolo e del clima (cioè dei luoghi produttivi o dei deserti, del cielo temperato o estremo), quanto della natura delle religioni e dei Governi, sotto de' quali vissero e vivono le genti. A questa mira potrà giovarvi l'Opera, benchè incompleta, del sig. Carlo Comte, *Traité de Legislation*. Si leggano specialmente i Libri III. e IV., e si vedrà uno studio *positivo* dell'umanità delle genti nelle diverse parti del globo, senza per altro che i fatti siano chiamati a certe leggi di fatto fondamentali. Questa statistica classificata vi sarà in progresso necessaria nella dottrina dell'umanità, e riescirà alla vostra mente tanto più profittevole, quanto più sarà annessa a separati ed uniformi esempii. Io raccomando assai questo studio. L'ordine di ragione sociale altro non è che l'ordine di fatto perfezionato, come la logica artificiale altro non è che la naturale perfezionata. Ma dovendo l'arte sottostare a leggi supreme, anche quando fa il bene, così lo studio qui raccomandato riesce di assoluta necessità per le sanzioni naturali.

§ 79. Fatta questa escursione, voi bramerete certamente di conoscere da quali fondamenti e motori risultar possa la vostra posizione attuale. A questo desiderio io credo di soddisfare col mio libro *Sull'indole e sui fattori dell'incivilimento coll'esempio del suo risorgimento in Italia*.

§ 80. Qui facciamo pausa. Ora conviene vedere come questo grande fatto *debba essere ordinato*, onde ottenere l'intento desiderato della miglior vita civile. Qui incomincia veramente lo studio proprio della civile filosofia sapienziale. Dico *sapienziale*, cioè *edificatrice*, per distinguerla dalla *scientifica*, cioè *indagatrice* delle trinomíe. Nella mia Lettera antecedente ho distinto la *dottrina* della *ragione*, quella dell'*umanità*, quella della *civiltà*, e quella del *regime*, come parti della universale civile filosofia. Ora sotto il nome di *oggetto proprio* avverto che l'argomento di cui ora intendo parlare si è la dottrina della CIVILTÀ (che abbraccia tanto la parte scientifica, quanto la sapienziale) in mira alla migliore convivenza.

X.

Dottrina della civiltà. — Metodo dello studio di lei.

§ 81. Allorchè la mente umana intraprende a conoscere qualche cosa, ella suole per un perpetuo istinto abbracciare di primo tratto le totalità comunque vaste e confuse, e indi passare ad esaminarle a parte a parte. Dopo raccolti i lumi dalle sovra annunziate letture, e sempre col prospetto sotto gli occhi, a guisa del campo dell'osservazione della sociale costruzione, io suggerisco per soddisfare a questo istinto la lettura in primo luogo del mio *Assunto primo del Diritto naturale*, notando che ora si tratta dell'ordine direttivo di ragione per ordinare il fatto della sociale convivenza, e per fissare alcuni dettami sotto il nome di *Diritto*.

§ 82. Dopo avere studiato questo libro, e sempre colla prospettiva di questa totalità di soggetto avanti la mente, potrete meditare la *Introduzione allo studio del Diritto pubblico universale*. Se nello studiare l'indole ed i fattori dell'incivilimento voi avete veduto i componenti effettivi della socialità, ora nello studiare la Introduzione suddetta ne sentirete la necessità. E siccome in questo libro la mente fu occupata nell'esame analitico degli elementi generali, così in via di ricapitolazione leggete le cinque Lettere da me dirette al Professore Valeri, di cara mia memoria, inserite nell'Antologia di Firenze.

§ 83. Esaminando la sfera mentale, entro la quale io mi sono aggirato in questi libri, che cosa scoprite voi? — Che qui versiamo nella sfera della teoria, e non in quella dell'arte; che trattammo della scienza, e non della sapienza. Questa scienza poi aveva per oggetto massimo l'ordine di RAGIONE; talchè l'ordine di *fatto* supposto stava sotto alla trattazione eseguita.

§ 84. Assunta l'impresa di una scientifica trattazione, qual'era la prima funzione che eseguir si doveva? — Dare il linguaggio della scienza, ed assegnare le nozioni preliminari. Benchè io assuma lo studioso dopo compiuto il corso legale, ciò nonostante non so se egli possegga il dizionario proprio ed istruttivo della civile filosofia. Senza di questa cognizione, ed il possesso di lei, lo studio proficuo è impossibile, non solamente perchè conviene incominciare dal ben definire, ma anche perchè senza l'uso costante dei dati vocaboli nel dato senso non si prevengono le male intelligenze e i moltiplici errori negli umani giudizii, come tanto bene insegnò il Locke, e più largamente dimostrarono i più insigni filosofi. Fino dalla più alta antichità fu sentita la necessità di far precedere le definizioni almeno verbali, come avvertì Cicerone, e come ne fanno fede i matematici. Gli annalisti stessi sono costretti ad usare questa cura; talchè, qualunque sia il metodo, essa è indispensabile. Gravissimo peccato e nocevolissimo sarebbe quello di ommettere la cognizione delle definizioni in materia di civile filosofia, sì perchè il concetto degli enti morali non viene coniato come il fisico dall'apparenza stessa delle cose, ma risulta da idee e da rapporti, come si suol dire, spirituali; e sì perchè il nocumento degli errori riesce tanto maggiore, quanto maggiore è l'importanza dell'argomento.

§ 85. Io debbo adunque raccomandare alla gioventù studiosa degli scritti miei, e particolarmente nell'ingresso della scienza, di raccogliere le definizioni da me a bello studio esposte nell'*Assunto primo del naturale Diritto*, nella *Introduzione allo studio del Diritto pubblico universale*, nelle *Vedute fondamentali sull'arte logica*, e di raccomandarle ben bene alla memoria. Senza di questa diligenza io non potrei avere comunicazione con verun lettore; e, quel ch'è peggio, non si possederebbe mai la forza, nè si potrebbe far uso de' buoni dettati. Rammentino i lettori, che a fronte dei pregiudizii e della mala fede, conviene sforzare la convinzione; che questa vittoria ottenere non si può fuorchè con una logica prepotente, la quale esige prima di tutto luminose ed irrefragabili definizioni, ed una rigida costanza di linguaggio. Su di questo punto io mi rimetto alle tre prime Lettere al Professore Valeri.

§ 86. Dalle definizioni passando ai ragionamenti occorrono diverse osservazioni sul modo proprio di dimostrare gli argomenti della teoria di cui ragioniamo. Parlo del *modo proprio*, e però suppongo le note condizioni di passare dal cognito all'incognito, dal semplice al composto, del ben assumere, del ben esaminare e del ben raccogliere; col ben proporre, col ben distinguere, col ben connettere e col ben esprimere. In questo modo

proprio convien por mente ed usare perpetuamente delle NECESSITÀ naturali di mezzo. Le sanzioni adunque naturali debbono essere poste in evidenza, e adoperate come mezzi termini dell'argomentazione propria della teoria. Alcuni fatti accertati confermano e convincono; ma conviene guardarsi dal dar valore assegnato a fatti che possono avere più cause, e che non concordano colle leggi ordinarie. Gli esempii, a modo di Montesquieu e di Elvezio, danno risalto e s'imprimono nella memoria; ma essi giovano come le parità, ma non costituiscono le teorie.

§ 87. Altra cautela si è di non argomentare dalle forme contemplative alle causalità, e di non disgiungere le azioni in forza della sola differenza di forme, e separare ed isolare in ragione di distinti aspetti, e formare archetipi platonici per comandare al mondo (1). Queste personificazioni dialettiche, solo degne della scolastica del medio evo o delle zotiche età dell'idolatria, nella quale si personificavano i poteri della natura, non solamente svergognano la ragione retrospingendola alla barbarie, ma dissolvono ed annientano ogni pratica sapienza.

§ 88. Quanto poi alla così detta *analisi*, essa nella dottrina della perfettibile convivenza concorre per distinguere, ma non per predominare. In materia di poteri di uso e di effetti dei medesimi conviene afferrare altri rapporti, oltre quelli della qualità e quantità, e delle altre categorie. Il metodo delle dottrine del fare che cosa importa? A ciò rispondono le cinque Lettere suddette, nelle quali viene dimostrato essere il metodo sapienziale diverso dallo scientifico, come ho fatto osservare anche nello ingresso dell'*Introduzione allo studio del Diritto pubblico universale*. D'altronde le trinomíe attive non s'indovinano col configurare e meditare le forme visibili dell'*essere* delle cose, ma solamente col verificare l'intervento delle forze cooperanti un dato effetto, e però la relazione di *causalità*.

§ 89. Finalmente dando come note le condizioni dei metodi generali, ho fatto punto su quella di *ben esprimere*. Con questa frase si suole comunemente comprendere la chiarezza e la precisione, senza avvertire alla competenza del punto di prospettiva. A supplire a questa inavvertenza, sotto all'articolo *dello stile* (2) chiamai l'attenzione su di questa condizione, onde stabilire il vero valore categorico dei concetti.

---

(1) Chi vuole vederne un esempio consulti un mio Articolo inserito nel tomo quarantesimo ottavo della *Biblioteca Italiana*, pagina 262-269 (*a*).

(2) *Introduzione allo studio del Diritto pubblico universale*, § 55-59.

(*a*) Questa citazione è sbagliata, perchè nel Vol. XLVIII., e molto meno a quella pagina, non v'è niente del Romagnosi. Forse dovrebb'essere citato l'Articolo inserito in questi Opuscoli, § 674-689, tratto dal Vol. LIV. pag. 262 di quel Giornale. (DG)

XI.

Frutti del metodo sovra proposto.

§ 90. Colla filologia e col metodo proprio viene assicurato il MAGISTERO LOGICO della dottrina. Coll'ordinamento dei poteri necessarii per legge di natura ad ottenere il dato fine si costituisce il VALORE INTRINSECO DELLA DOTTRINA. Coll'abbracciare la totalità e col ridurla a termini compendiosi di equivalenza si produce la PERFEZIONE nella sfera rispettiva. Ecco gli ufficii ai quali mi sono studiato di soddisfare colle tre Opere dell'*Assunto primo*, dell'*Introduzione* e delle *Lettere*, di cui ho fatto parola. Quando avessi mancato in qualche parte, io col modello esposto fin qui prego di essere giudicato, e raccomando che altri supplisca per me.

§ 91. Dopo queste osservazioni io invito la vostra attenzione sopra deduzioni di una più alta portata, emergenti dalla lettura di questi tre libri. In essi voi rileverete racchiuse le competenti vedute appartenenti alla dottrina della ragione, a quella dell'umanità, a quella della civiltà, ed a quella del regime. Voi pure potrete notare il gran nesso fra l'ordine fisico ed il morale, fondato ed atteggiato dal fisico in forza della costituzione mista dell'umanità posta nella gran fabbrica dell'universo. Tutta la trattazione poi viene eseguita in relazione all'alleanza ed unità di fini e di rapporti fra la Politica ed il Diritto, fra il giusto e l'utile collegato ed inseparabile dalla socialità; talchè la conservazione perfettibile dell'individuo non può essere scompagnata da quella di un equo, forte ed illuminato consorzio. Ivi viene annotato in che consista il palladio della vita civile (1); e si distingue il procedimento primo, diretto dalla moralità del cuore, da quello che viene indi preordinato dalla moralità della ragione. E se la convivenza è madre della ragionevolezza, questa dal canto suo diviene autrice della civiltà (2).

§ 92. E qui potete segnare l'azione graduale e onnipossente del tempo, il quale, quando non sia arrestato da forze esterne prepotenti, nell'atto che solleva l'uomo alla dignità di essere intelligente e morale, lo conduce pure ad una sempre migliore posizione di godimento, di sicurezza e di virtù.

§ 93. Di quest'ultimo argomento ho dovuto trattare di proposito, come quello che è caratteristico dell'ordine dell'umanità, e senza del quale avrei stabilito una dottrina mutilata, inopportuna e violenta. E qui raffrontando il libro *Sull'indole e sui fattori dell'incivilimento* col Libro III. (§ 379 e seg.) dell'*Introduz. allo studio del Diritto pubbl. univ.*,

---

(1) *Introduzione allo studio del Diritto pubblico universale*, § 285. — (2) Ivi, § 425-429.

debbo avvertire che amendue formano un solo ed individuo corpo di dottrina. Col primo si tratta della *costruzione* e dell'*organismo* generale di *fatto* necessario di un consorzio progressivo; col secondo si tratta delle funzioni, delle leggi, e degli effetti di questa costruzione e di questo organismo. La teoria pertanto unita e complessiva dell'incivilimento, concepita nella sua *totalità*, risultar può, almeno per le viste fondamentali, dalla lettura associata di questi due scritti. Dopo rimane un altro grande lavoro; e questo riguarda i poteri nazionali e governativi nelle diverse età dell'incivilimento delle popolazioni agricole e commerciali, e l'ordine delle rispettive funzioni. Queste ed altre simili osservazioni ricavar potrete dalle letture soprammentovate, onde dare alla dottrina il suo competente valore ed estensione, nell'atto stesso che somministra i materiali ed i principii della sociale edificazione. Io ho creduto bene di annotare queste vedute, perchè esse rimangono avvolte nel corso delle idee e della catena analitica, senza portar seco quel risalto che la loro importanza ed estensione richiedevano.

XII.

Vedute per l'edificazione civile.

§ 94. Dalla sfera scientifica della *teoria* passiamo ora alla sfera sapienziale della EDIFICAZIONE. Nella totalità, che esaminate, qual cosa vi proponeste voi di scoprire? L'ordine *razionale doveroso* della conservazione e del perfezionamento umano nella convivenza, e per mezzo della sociale convivenza. Ma con quale intenzione venne da voi esplorato? Forsechè fu da voi preso in esame in via di mero fatto estrinseco all'uomo, come il corso degli astri, il volgere delle stagioni, le leggi dei vegetabili? Voi mi rispondete di avere assunto lo studio di quest'ordine ad oggetto di far dirigere le azioni libere umane alla migliore ottenibile sociale convivenza. Voi dunque in fine vi proponeste l'opera della sociale EDIFICAZIONE, ossia meglio il disegno di quest'edificazione. E siccome si tratta di ordinare gl'interessi e i poteri, onde produrre la migliore convivenza; così l'opera della detta edificazione abbraccia la composizione ed il movimento vitale sì degli individui che del consorzio e del Governo, atteggiati alla migliore perfettibile individuale conservazione.

§ 95. In ogni studio deliberato si assume, si esamina e si deduce. Qui si tratta per ora della TOTALITÀ complessiva dell'ordine sociale di ragione. Dunque si assume la totalità per la edificazione sociale, si esamina la totalità per la edificazione sociale, e si deduce in totalità per la edificazione sociale.

§ 96. Ma, volendo agire con cognizione di causa, conviene intendersi di costruzione; conoscere la bontà dei materiali per l'uso destinato; prepararli con iscelta, con valore e colle forme competenti. L'ordine logico esige di abbracciare gli estremi della totalità, di trascegliere gli elementi della costruzione, di distinguere e di porre in evidenza le grandi parti della costruzione fondamentale, riserbando ulteriori vedute nello studio parziale della totalità. Finchè si va svolazzando sulla superficie delle generalità totali, senza fissare certi punti eminenti ai quali si rannodano le idee ed i principii, è del tutto impossibile di accostarsi alla edificazione fondamentale. La mente umana ha bisogno di compendiare con distinzione, altrimenti essa rimane oppressa dalla mole medesima delle cognizioni apprese. A tutti questi intenti dev'essere stato soddisfatto nella teorica precedente; e però qui gli richiamiamo solamente in via di preliminare avvertimento. Questo è ancor poco. La edificazione importa un dato disegno *particolare*, e date forme e costruzioni tassate. La mente di un meccanico istrutto deve discendere necessariamente a questo disegno, e la folla dei principii dev'essere ridotta ad atto particolare. Ecco ciò che in primo luogo spetta alla *edificazione*.

§ 97. Procedendo oltre, conviene por mente al *fine proprio* di questa edificazione, che si può dire TECNICO per la costruzione, e distinguerlo dall'*effetto finale* ed *utile* risultante dalla costruzione medesima.

§ 98. Questo fine tecnico nella civile filosofia, e propriamente nell'edificazione del consorzio civile, qual è? — Produrre la *potenza civile* di uno Stato espressa ne' suoi attributi essenziali, e ridotta a' suoi fattori speciali, cioè a' suoi mezzi *generali* attivi costituenti la sua formazione. Ciò importa di mostrare come la natura, la religione, l'agricoltura, il Governo, la concorrenza e l'opinione debbano essere atteggiate, onde i lumi, gl'interessi ed i poteri degli individui, dei consorzii e dei Governi cospirino naturalmente a far nascere e mantenere la potenza dello Stato, e farla riposare sulla propria gravità naturale, la sola che ne possa guarentire la stabilità. Ciò basta per la prima fondamentale costruzione riferita alla totalità. Apparterrà alla particolare trattazione il configurare i mezzi pratici ed esecutivi, coi quali effettuare questa civile potenza. Qui non si tratta di scoprire la pietra filosofale, come pur troppo si potrebbe temere leggendo la folla dei libri; ma bensì di una evidentissima formola meccanica, le condizioni della quale sono tutte assegnabili e di dimostrata necessità.

§ 99. Dietro queste mire della dottrina conviene qualificare l'*ossatura* fondamentale del civile consorzio col rispettivo corpo, colla rispettiva

anima, colla rispettiva vita (1). L'idea compatta e confusa di *civile consorzio*, usata sempre nei discorsi, dev'essere finalmente *qualificata* nella sua composizione, nel suo movimento e nella sua vitalità visibile, e conforme al desiderio legittimo delle genti. Il movimento ordinato di un orologio nasce come risultamento della buona composizione. L'artefice fabbrica e congegna i pezzi, e si prevale della loro forza ingenita. Il movimento non viene eseguito dall'artefice, ma dalla composizione dell'oriuolo. Lo stesso accade nella sociale edificazione. La buona composizione della convivenza esprime presuntivamente il buon movimento della medesima. Ordinare questa composizione prima e fondamentale, ecco la cura che si desidera nello studio della totalità, precedente a quello delle specialità. Questa cura consiste nell'assegnare le condizioni costitutive la popolazione, il territorio ed il Governo in relazione alla potenza. Qui ritorna l'idea della potenza civile dello Stato, ma verificante le sue necessarie condizioni non solo a titolo di logica e morale esigenza, ma anche a titolo di effettiva sua esistenza. Essa non può teoricamente essere raffigurata fuorchè nella sua perfezione. Ora appresa e concepita in questo senso, nel quale può essere descritta nella statistica, questa somma civile potenza dello Stato quale idea vi presenta? — Uno Stato agricola e commerciale giunto alla sua naturale grandezza di territorio, di popolazione e di Governo, atteggiato con tutte le condizioni delle cognizioni, dei voleri e dei poteri individuali e collettivi della sociale unità. Or qui si tratta di costituire questa popolazione, questo territorio, questo Governo in mira di effettuare queste condizioni.

§ 100. Dunque il primo problema di questa edificazione qual è? Notare, dietro l'andamento naturale delle genti, la composizione del personale collettivo del consorzio. Gli individui stanno alle famiglie, come le famiglie stanno alle tribù. Dalle tribù associate sorgono i grandi Stati. Le tribù formano adunque le unità elementari, attive, vitali e fondamentali dello Stato, tanto materialmente, quanto moralmente. Col sorpassare il loro limite per le funzioni solidali, e discendere alle classi private, si lavora sopra un'arena mobile che sfugge ogni maneggio, e dissolve tutta la politica fisiologia, per darla in balía delle opinioni e delle passioni di una turba discordante. Questo procedere dunque non è di *edificazione*, ma di *perdizione*.

---

(1) Su di ciò si può vedere quanto fu scritto nei *Principii fondamentali del Diritto amministrativo*, specialmente nel Libro III., e nelle *Quistioni sull'ordinamento delle Statistiche*, Quest. VI. e VIII. Manca la trattazione dell'organizzatura progressiva, ed anche relativa a certe posizioni territoriali, come deserti e climi contrarii.

§ 101. Costituite le tribù in qualità di vere potenze dotate di una vita propria e completa associata alla vita del tutto, si presenta il secondo problema: in quale maniera viene naturalmente sviluppato e perfezionato il personale delle classi? — Posta la giustizia, e per ciò stesso l'eliminazione della servitù personale, di quella della gleba, di quella della officina, di quella del domicilio, dell'individuo alle cose, ed ogni altro vincolo di servilità e di soperchieria signorile, come nell'India e nell'Inghilterra, la natura stessa somministra il perfezionamento materiale e morale mediante la divisione dei poteri privati compatti, e la loro fusione nel tutto sociale. Da questo meccanismo, associato al buon organismo dello Stato, ne consegue l'effetto massimo e finale della maggiore potenza utile del tutto e delle parti, e della più equa soddisfazione dei singoli. Il contrasto fra la individualità e la socialità non può essere composto in altro modo, e la natura stessa opera la soluzione di un problema impossibile all'umana industria; e questa soluzione nasce come il buon movimento deriva dalla buona composizione.

§ 102. Quanto alla *costituzione territoriale*, essa viene indotta e perfezionata dall'andamento spontaneo del buon ordinamento economico privato e pubblico. Col primo nasce un'equa ripartizione delle terre colla prospera agricoltura rinfrescata coi guadagni commerciali; col secondo s'aprono, si conservano e si assicurano le vie di comunicazioni terrestri, acquatiche, i centri delle abitazioni e dei mercati regolari. I quesiti risguardanti l'equa ripartizione delle terre, e la loro successiva contrattazione e disposizione, si veggono distesi nelle *Quistioni sull'ordinamento delle Statistiche civili*, le quali dovranno, rispetto alla edificazione fondamentale, essere consultate a complemento dello studio della totalità ora contemplata.

§ 103. Tutto questo riguarda l'aspetto materiale dell'organismo territoriale. Ma esiste un'altra parte infinitamente importante, la quale non si palesa se non si tien d'occhio il corso progressivo dei civili consorzii. Questa si è l'*associazione territoriale*, la quale nasce quando i possessi sono divenuti a bel bello *contigui*. Allora si svolge un ramo ulteriore di ufficii, di riguardi, di beneficii, e quindi nuove maniere di convivenza e di potenza. Per la qual cosa gli uomini perfezionano la terra, e la terra perfeziona gli uomini. Questo movimento, prodotto dall'ultimo organismo, importerà il dovere che, salva la giustizia, non sia disturbato da ingerenze regolamentari, nè depresso da enormi tributi, nè vincolato da monopolii ereditarii (1). Senza di ciò si scioglie il cemento e si guasta l'alimento di

(1) Su di quest'ultimo punto si può leggere quanto scrissi sull'*inglese pauperismo* negli Annali di Statistica, Vol. XIX. pag. 255 e seg. — (Vedi il Vol. di *Economia polit.*) (DG)

ogni vita veramente civile. La proprietà prediale libera, sicura, e non sopraggravata, forma la radice di ogni civile consorzio.

§ 104. Quanto finalmente al potere imperativo, l'analisi deve fissare le attribuzioni da assegnarsi secondo le età morali del consorzio assoggettate ad una necessitata opportunità. La retta divisione delle magistrature, ignota all'islamismo, fu già notata come indispensabile nel libro della *Ragion civile delle acque*, e ciò dietro l'esempio di tutti i Governi europei. Quanto poi alla suprema ed eminente direzione fu osservato più volte da me, che dev'essere unica, forte, stabile, e di costante civile volontà. Queste condizioni derivano necessariamente dalla destinazione, dal dovere e dall'ufficio suo, qual è quello di comporre il contrasto fra l'individualità e la socialità coll'unica causale della pubblica necessità della sociale convivenza, a norma delle vedute della mia prima Lettera. Dato il potere, resta il problema della costante ed esclusiva civile volontà negli agenti del potere imperativo. La soluzione di questa quistione in senso generale è impossibile. Havvi un tempo, nel quale o per impotenza personale, o per mancanza di lumi, convien rimettere l'affare alla fortuna, la quale fa certamente meno male che le deliberazioni delle popolazioni. Tal'è l'età necessaria dei Temosfori e dei Padri confederati. In un'altra età è necessario porre in lotta l'individualità imperante libera col privato predominio o coll'isolamento delle tribù. In un'ultima finalmente, in cui l'equità fu fatta reale, occorrono provvedimenti per introdurre e guarentire una forte, unica e stabile volontà civile imperativa.

§ 105. Dopo di aver pensato alla parte organica convien pensare alla forza stessa imperativa nello studio della edificazione. Le sanzioni formano un oggetto precipuo di questa forza. Benchè nello studiare l'*Introduzione allo studio del Diritto pubblico universale* siasi parlato della necessità e dell'origine naturale di diritto rigoroso dei Governi, e benchè sieno state poste tutte le dottrine fondamentali della tutela della sicurezza; ciò non ostante rimaneva la trattazione del Diritto penale. Questo non è argomento di specialità d'una parte singolare della dottrina della civiltà, ma appartiene al totale complesso, ed estendesi a tutti i rami delle civili dottrine. Egli è tanto diramato e predominante quanto le leggi, e però deve nella dottrina prima della totalità essere studiato come suo complemento. Pertanto la *Genesi del Diritto penale* dovrà chiudere il corso dello studio della prima totalità della dottrina della civiltà.

§ 106. Ricordiamoci che il contemperamento fra la individualità e la socialità forma propriamente l'essenza della legge fondamentale della civiltà. Ivi si compie e si consuma il magistero vitale della convivenza. Ma

ricordiamoci nel tempo stesso, che questo contemperamento non può essere effettuato e mantenuto fuorchè dal potere irresistibile ed unico imperativo, mosso e regolato da una costante civile volontà. Ma dall'altra parte non si tratta di agire in una maniera meccanica, come nella materia bruta; ma con mezzi morali, i quali agiscono sulla mente e sul cuore di liberi operatori; coll'istruzione, coi premii, e colle pene intimate. E siccome non si vuole un potere imperativo sbrigliato, ma regolato, cioè conforme all'ordine di ragione della socialità; così sono necessarie le nozioni regolatrici di questo potere nell'esercizio delle sue sanzioni. Ecco pertanto la necessità della dottrina del *Diritto penale* infiltrata nella teoria generale del *contemperamento*, in quanto può e dev'essere effettuato e mantenuto dal potere imperativo. Dico *in quanto* può esigere il suo concorso, perocchè la funzione del contemperamento esige ben altri ajuti, e viene spontaneamente iniziata dalla cospirazione di altri motori; talchè all'azione penale lasciar si deve solamente il minimo possibile intervento.

§ 107. Con queste indicazioni sommarie voi vedete i punti capitali della dottrina generale dell'edificazione civile, ed il ripartimento delle sue parti fondamentali considerate nella complessiva loro totalità. Secondo questo ripartimento, colle vedute sin qui accennate, convien leggere nella *Introduzione allo studio del Diritto pubblico universale* i §§ 369. 399. e la Parte III. § 175 e seg.; nelle *Quistioni sull'ordinamento delle Statistiche* la Questione VIII.; e finalmente nei *Principii fondamentali sul Diritto amministrativo* il Libro III.; indi la *Genesi del Diritto penale.*

§ 108. Riandando le cose esposte in questa Lettera, il lettore si accorgerà che nell'ordine della lettura suggerita alla gioventù abbiamo compiuto un vero circolo, nel quale incominciando dalla posizione di uno Stato civile di fatto in cui vive, il lettore ritorna allo stesso punto instrutto delle viste fondamentali sull'ordine di ragione desiderabile in questo consorzio. Dopo ciò, ponendo mente all'ordine logico adoperato, può trarre una guarentigia della verità dei principii fondamentali posti nelle mie dottrine. Una è la mente che studia tanto il mondo della natura, quanto il mondo delle nazioni. Col solo vero naturale di causalità, qualificata colla trinomía della Lettera prima, effettuare si può l'interessante umano. Io già dissi (*Genesi del Diritto penale*, § 566) che le scienze morali sociali sono una specie di fisica delle azioni libere umane.

§ 109. Da ciò ne segue, che il metodo di studiare la civile filosofia dev'essere in sostanza identico a quello di studiare la filosofia naturale

spinta alle sue utili applicazioni. Come nella civile filosofia, accoppiata all'arte, distinguiamo un *ordine di fatto* da un *ordine di ragione;* così pure nella naturale, accoppiata alle arti, si distinguono questi due ordini. Nell'agricoltura, nella navigazione, nell'idraulica, nella educazione delle bestie questi due ordini sono visibili.

§ 110. Nella fisica filosofia, accoppiata alle arti, si assumono i fatti, se ne indagano le cagioni, e indi si approfitta dei risultamenti per determinare il magistero delle arti. Nella civile filosofia lo studio della ragione e dell'umanità somministra questi fatti, se ne scoprono le cagioni, per determinare indi il magistero della civile edificazione. Bacone adunque ebbe torto di escluderla dal suo *Organo*, e di rilegarla fra le mere opinioni umane, non soggette alle stesse leggi ed alle stesse regole della naturale filosofia. Tutto questo io avverto per supplire, cogli aforismi consacrati alla fisica, a molte logiche avvertenze che si possono facilmente trascegliere. Questo però si restringe alla logica scientifica, e non si estende a quella della edificazione. Quanto a quest'ultima servono di esempio le arti specialmente operative sulla natura; come, per esempio, l'agricoltura, la educazione degli animali, ed altre simili.

§ 111. Ciò sia detto per ora quanto allo studio della totalità della civile filosofia, risguardante il complesso della individualità colla socialità considerato come mezzo assorbente della conservazione perfettibile umana, presa come scopo degli studii e delle tendenze dell'umanità, e propriamente come capo di arte.

Caetera desiderantur.

ASSUNTO PRIMO

DELLA

SCIENZA DEL DIRITTO NATURALE

DI

GIANDOMENICO ROMAGNOSI

PREMESSOVI IL SUO

RAGGUAGLIO

STORICO E STATISTICO

DEGLI

STUDJ DI DIRITTO GERMANICO E NATURALE

IN ALLEMAGNA

L' *Assunto primo* fu pubblicato la prima volta in Pavia nel 1820.

RAGGUAGLIO
STORICO E STATISTICO
DEGLI
STUDJ DI DIRITTO GERMANICO E NATURALE
IN ALLEMAGNA

Estratto dagli *Annali Universali di Statistica* ec. del 1830,
Vol. XXIII. pag. 73, e Vol. XXIV. pag. 65.

---

§ 112. Havvi un aspetto nella storia letteraria, il quale è sommamente importante per il modo di essere e per le produzioni interessanti di un popolo; e questo si verifica tutte le volte che gli studii influiscono direttamente sul sistema della convivenza, e segnano le vicende e i progressi dell'incivilimento. Tal è lo studio del Diritto civile e naturale, il quale in via di limiti consacra i dettami della politica economia, ed associa il giusto coll'utile sociale, sia che lo consideriate nella sua tradizione, sia che lo valutiate nella sua influenza. Per questi titoli la relazione di quello studio eseguito dalle genti appartiene più che altro mai a questi Annali.

§ 113. Egli è perciò che noi crediamo di riferire quanto il sig. Warnkoenig ha pubblicato intorno allo studio odierno del Diritto germanico e naturale praticato in Germania. Benchè in Europa l'incivilimento sia proceduto dal Mezzodì al Settentrione; benchè la Germania abbia assai tardi partecipato alle instituzioni civili e religiose dell'Impero romano; benchè i popoli partiti dal di lei seno abbiano distrutto il sistema di politico ordinamento della parte meridionale: ciò non ostante negare non si può che un'azione vicendevole fra la parte grezza e la parte illuminata non abbia comunicato un colore ed un temperamento all'Europa, nel quale ogni parte quasi spontaneamente sorse con un carattere comune, modificato solamente da circostanze locali. Ciò avvenne specialmente nell'era moderna, incominciata col secolo decimosesto, nel quale le genti europee si consolidarono in gran parte in grandi e durevoli potentati, e scambievolmente si comunicarono le loro ambizioni e i loro sistemi, i loro prodotti e i loro bisogni, i loro lumi e i loro errori.

§ 114. Ma siccome la natura ha fissato, in forza di certe circostanze, le vocazioni mentali e morali dei popoli; così queste vocazioni, dopo cessato il violento miscuglio, si resero manifeste; e tanto più si rendono visibili, quanto più le genti si vanno perfezionando, e coi loro tentativi, sia dentro che fuori della loro vocazione, vanno manifestando il loro carattere nazionale. Fra molte prove si soggiunge anche questa dello studio dei rami della civile sapienza, il più tardo, il più sublime, il più difficile e il più spirituale di tutti. Ecco intanto, rispetto alla Germania odierna, quanto espone il detto sig. Warnkoenig.

I.

Dell' insegnamento del Diritto germanico.

§ 115. Il nome di *Diritto germanico* viene attribuito ai principii di diritto ed alle instituzioni che traggono la loro origine dagli usi e dai costumi antichi della Germania in tempi anteriori all'introduzione del Diritto romano e delle regole canoniche. È già gran tempo che questa parte di Giurisprudenza fu divisa in due parti: l'una di Diritto privato (*Deutsches privatsrecht*), e l'altra di Diritto pubblico (*Deutsches staatsrecht*). Quest'ultima parte abbracciava altre volte tutte le instituzioni politiche dell' Impero germanico. Quantunque la base di queste instituzioni fosse feudale, esse ciò non ostante racchiudevano parecchie pubbliche garanzie. Ma coll'Impero germanico, disciolto nell'anno 1806, questo sistema cadde intieramente.

§ 116. Prima del decimosettimo secolo lo studio del Diritto germanico privato, tranne il diritto feudale, nelle Università germaniche era totalmente negletto. Ciò non deve recar meraviglia, in vista della prevalenza assoluta ottenuta allora dal Diritto romano in quasi tutta Europa.

§ 117. Benchè però in quel tempo (cioè nel secolo decimosesto) questo Diritto non fosse insegnato, ciò non ostante ne furono raccolte le reliquie, e pubblicate le antiche leggi dei Franchi, degli Alemanni, dei Sassoni ec., i Capitolari e i diversi specchii (*Sachsenspiegel*, *Schwabenspiegel*), che appartengono in parte eziandio alla Francia, ai Paesi Bassi, all'Italia, e alle altre parti d'Europa.

§ 118. Nel seguente secolo decimosettimo si cominciò a scrivere su diversi argomenti separati del Diritto privato germanico; ma Ermanno Conring, morto nel 1781, col suo libro *De origine Juris germanici* 1745, abbracciò in un solo corpo questo Diritto. Giovanni Schilter, professore a Strasburgo, morto nel 1705, espose le regole del Diritto ger-

manico e del romano nel libro intitolato *Exercitationes ad Pandectas*, pubblicate dal 1772 al 1784.

§ 119. Durante il secolo decimottavo la scienza del Diritto pubblico germanico fu coltivata con zelo; due giureconsulti si resero celebri in esso: l'uno Giangiacomo Moser, morto nel 1785; l'altro il Pütter, professore nell' Università di Gottinga, morto ottuagenario nel 1807. Col principio di detto secolo (anno 1707) fu incominciato ad insegnarsi in una Università questo Diritto, in addietro consegnato solo nei libri. Nell' Università di Halle, in allora aperta, Giorgio Bejer espose le sue lezioni su questo Diritto. Dopo la di lui morte (cioè nel 1718) fu pubblicata un' Opera intitolata *Delineatio Juris germanici*, che fu seguita da parecchie altre; fra le quali si distinguono i diversi Manuali di Heinecio, cioè l'*Istoria del Diritto germanico* (1773), gli *Elementi del Diritto germanico* (1736), e le *Antichità del Diritto germanico* (1773).

§ 120. Questo ramo della scienza di Diritto fece bentosto progressi, come si vede dalle Opere del Pütter e del Selchow (morto nel 1793), e di Giusto Federigo Runde (morto nel 1807), tutti tre professori nell' Università di Gottinga; e finalmente da quella di Danz, giureconsulto vittemberghese, la quale presso i pratici acquistò grande autorità.

§ 121. In generale il Diritto germanico era in que' due secoli (decimosettimo e decimottavo) esposto come modificazione del Diritto romano, e considerato come subalterno al romano. Gli autori dei Manuali esclusivamente destinati al Diritto germanico altro non facevano che esporre il nudo positivo al fianco del romano; e nelle medesime lezioni pubbliche il Diritto germanico veniva insegnato come complemento del romano. S'insegnava in qual maniera le disposizioni del romano venivano modificate in alcuni punti dal germanico; come, per esempio, nella comunione legale fra conjugi, nel contratto di vendita, ec. In breve, non si aveva in vista fuorchè l'oggetto imperativo e pratico, senza indagare il come, il quando e il perchè di questo Diritto nazionale.

§ 122. Giunto il secolo decimonono, fu aggiunto un altro studio al gretto pratico e positivo del Diritto germanico. Il movimento impresso allo studio del romano dagli sforzi della scuola storica ebbe una grande influenza sullo studio storico del germanico. Due giureconsulti, dodici anni sono, contribuirono sopra tutto ai progressi di questo studio: l'uno è il sig. Eichhorn, prima professore fino al 1816 in Berlino, e dopo in Gottinga; l'altro il sig. Mittermajer, che prima fu professore in Landshut, indi in Bonn, e da ultimo in Heidelberg. Un gran numero di distinti giureconsulti, per la maggior parte appartenenti alla nuova generazione,

seguirono l'esempio loro, e continuarono con successo la nuova scuola. Ben è vero che l'Heinecio aveva scritte le dette *Antichità del germanico Diritto*, le quali, al dire del sig. Hugo, furono troppo tardi pubblicate; ma esse, come gli altri simili anteriori lavori, non erano nè profondi, nè bastevolmente estesi.

§ 123. Ora giova di vedere in breve le innovazioni introdotte. Qui lascieremo parlare lo stesso sig. Warnkoenig.

« Il sig. Eichhorn pubblicò dapprima una Storia del Diritto germanico sì pubblico che privato, secondo il metodo del sig. Hugo. Egli divise questa sua Storia in quattro grandi periodi, incominciando dai più rimoti tempi dei quali Tacito lasciò memoria, e venendo fino ai giorni nostri. In ogni periodo l'autore premette un succinto ragguaglio dei grandi avvenimenti politici che cangiarono i modi di essere delle genti germaniche; indi presenta un'esatta descrizione delle prove dalle quali attinge le notizie; e in fine tesse una rapida e compiuta rivista del sistema del Diritto pubblico, dell'ecclesiastico e del civile, adottato durante il periodo di cui si tratta. »

§ 124. « Il primo volume di questo importante lavoro comparve alla luce nell'anno 1808; ed allorquando nell'anno 1823 fu pubblicato il quarto, erano già state fatte tre edizioni dei tre precedenti. Col sussidio di una vasta erudizione, e con una ben ragionata cognizione delle instituzioni germaniche, l'autore riuscì a tessere un fedele prospetto dell'origine, dello sviluppamento e delle vicissitudini successive della Legislazione e della Giurisprudenza in Germania. Il sig. Eichhorn risalì alla comune sorgente ed agli elementi primitivi delle germaniche instituzioni. Per questo mezzo egli potè riconoscere il comune Diritto della sua patria, ed analizzare i principii che formano la base a tante consuetudini locali, a tanti lavori eseguiti sul Diritto durante il medio evo, e finalmente ai Codici moderni. Noi (dice il sig. Warnkoenig) non potremmo offrire idea più esatta di questo storico Trattato che paragonandolo all'Opera conosciutissima del sig. Meyer di Amsterdam sulle Instituzioni giudiziarie, e soprattutto al primo volume di quest'Opera, alla quale il Trattato di Eichhorn più d'una volta ha somministrato le prove. Del rimanente il libro del sig. Eichhorn non dev'essere considerato che come un compendio della Storia del Diritto germanico; ma esso serve sommamente per dare a conoscere l'insieme di questa Storia ed il vero carattere di questo Diritto. »

§ 125. « Qui osservar si deve, che l'autore diresse la sua attenzione e le sue ricerche assai più sui paesi settentrionali della Germania, che

sui meridionali. Ciò viene spiegato pensando che il sig. Eichhorn abitava questi paesi settentrionali. D'altronde l'antica Legislazione sassone dominò pressochè generalmente in questa parte; e quella Legislazione fu in ogni tempo più coltivata, che le consuetudini cotanto diverse della Germania meridionale. »

§ 126. « Non solamente il sig. Eichhorn svegliò il gusto dello studio storico del Diritto germanico, ma eziandio mantenne lo zelo da lui inspirato per questo ramo della scienza col pubblicare parecchie Dissertazioni sul Diritto germanico nel *Giornale per la Giurisprudenza istorica*, del quale era un collaboratore. Fra queste Dissertazioni si distingue un abbozzo storico *sull'origine e sullo sviluppamento della città e del regime municipale in Germania;* argomento al dì d'oggi assai ricercato. Dobbiamo ancora a quest'autore un'*Introduzione al Diritto germanico privato*, la seconda edizione della quale comparve a Gottinga nell'anno 1825, cioè due anni dopo la prima edizione. Il sig. Eichhorn (le lezioni del quale nella Università di Gottinga attirano il concorso di centinaja di scolari) ha allevato molti giovani Professori, i quali mediante le loro proprie Opere resero eminenti servigi alla scienza. »

§ 127. « Il sig. Mittermajer s'è acquistato anch'egli una celebrità meritata pe' suoi lavori sopra tre parti della scienza del Diritto, da lui coltivate con successo eguale. Queste parti sono: la Legislazione criminale, la Procedura civile, e il Diritto germanico. Qui noi non parleremo delle molte Opere sul Diritto criminale. L'ultima è un paragone, pieno d'importanza e di nuove viste, dei differenti sistemi di Procedura criminale adottati presso i principali popoli d'Europa. Parlando invece del Diritto germanico, noi annoteremo che il merito maggiore del sig. Mittermajer si è quello di aver dato allo studio del Diritto germanico proporzioni più vaste, ed un'importanza veramente europea. Egli si vale del fatto storico, che tutti i regni ancora esistenti nell'Europa occidentale furono fondati in gran parte da nazioni germaniche; per cui ne trae la conseguenza, doversi trovare in tutti instituzioni di un'origine e carattere comune. Egli dimostra in seguito, come dopo lo stabilimento di questi popoli nelle provincie da essi conquistate, la loro storia e l'andamento del loro incivilimento furono presso a poco uniformi. Presso tutti trovasi il Cristianesimo, il regime feudale, la costituzione gerarchica della Chiesa, il regime municipale, il principio monarchico, e la sua lotta col tempo (1).

(1) Si può domandare se tutte queste particolarità, tranne il regime feudale comune anche alle conquiste non germaniche, dire si possano di origine germanica, o non piuttosto straniera.

Presso tutti, i fatti costituenti la vita privata furono quasi i medesimi. L'importanza annessa alla proprietà fondiaria, l'industria con le sue corporazioni e le sue ricche produzioni, il gusto del commercio, sono cose che dappertutto si riscontrano. Niuna meraviglia pertanto recar deve se una tanta rassomiglianza esiste fra i costumi e le leggi dei differenti popoli dell'Occidente dell'Europa. Uno stesso spirito diresse lo sviluppamento sociale di tutte codeste nazioni. Le differenze che incontransi nelle loro leggi non sono che modificazioni delle stesse instituzioni fondamentali. Con ragione pertanto il sig. Mittermajer rivolse le sue ricerche non solamente sopra l'Allemagna, ma eziandio sopra le altre nazioni, onde rilevare le antiche instituzioni germaniche (1). Egli esaminò accuratamente i Diritti dei popoli della Germania meridionale, e consultò sovente l'antico Diritto francese, quello del Belgio, dell'Olanda e dell'Inghilterra, e fin anche della Spagna. »

§ 128. « Il metodo comparativo, applicato dal sig. Mittermajer al Diritto civile germanico ed al Diritto commerciale, recò nuovo lume sopra molte instituzioni, il carattere originale delle quali scomparve in Germania, mentre che in altri paesi fu conservato. Il frutto di questi vasti lavori del sig. Mittermajer fu pubblicato sotto il titolo di *Principii del Diritto germanico* (terza edizione del 1827). Ivi si trovano ragguagli storici e letterarii su questa parte della Giurisprudenza assai più numerosi di quelli che furono da prima raccolti. Egli tratta successivamente delle persone, dei diritti reali, delle obbligazioni, dei diritti regali e banali, dei diritti di famiglia, delle successioni e dei testamenti. L'autore si occupa in seguito dei diritti particolari dei beni mobili e non mobili, come pure dei diritti risguardanti le arti e i mestieri, ed il diritto commerciale. Questo libro pertanto può essere consultato con frutto non solamente dalle persone che bramano acquistar cognizioni sul Diritto germanico, ma altresì da tutte quelle che si occupano della storia, delle antichità e della legislazione dei popoli di origine germanica, qualunque sia il territorio abitato da quei popoli. »

§ 129. « Gli sforzi dei signori Eichhorn e Mittermajer per comunicare lo studio del Diritto germanico con una migliore direzione furono gagliardamente secondati da parecchi altri giureconsulti, da scrittori di storia, e da alcuni loro proprii allievi. Le ricerche del sig. Savigny intorno al Diritto romano durante il medio evo debbono essere qui men-

(1) Così praticar si doveva parlando di un paese che assai tardi ricevette il suo incivilimento da altri popoli, come ognun sa, specialmente incominciando da Carlo Magno, e venendo avanti.

tovate, perchè contengono l'esposizione dello stato politico e della legislazione nei regni fondati nel sesto secolo dai Germani in Francia, in Italia, in Ispagna e nei Paesi Bassi, e la storia del loro Diritto durante il primo periodo del medio evo. Sono già tre anni che il sig. Hulmann professore a Bona, uno degli storici più stimati della Germania, ha incominciata la pubblicazione di un'Opera sullo stato delle città nel medio evo (*über Stadtewesen in Mittelalter*). Rammenteremo altresì fra i giureconsulti che con successo percorsero la stessa via il sig. Maurer, professore all'Università di Monaco, conosciuto soprattutto per un Trattato, coronato dall'Accademia di quella città, sulle instituzioni giudiziarie germaniche. Siccome noi non possiamo parlare di tutti quelli che si fecero conoscere con Opere sul germanico Diritto, così termineremo queste notizie ricordando tre giovani Professori, allievi del sig. Eichhorn, i quali all'entrare nella loro carriera letteraria si segnalarono. Questi sono: il sig. Gaupp professore in Breslavia, autore di parecchie Opere sull'origine delle più antiche consuetudini delle città germaniche; il sig. Giorgio Philipps professore in Berlino, che scrisse una Storia del Diritto inglese pubblico e privato, secondo il piano dell'Opera del sig. Eichhorn; e finalmente il sig. Bomever, parimente professore a Berlino, che si occupa a far conoscere in Germania il Diritto dei popoli della Scandinavia.»

II.

Dell'insegnamento del Diritto naturale, ossia della filosofia del Diritto.

§ 130. Passiamo ora a quel ramo d'insegnamento delle Università germaniche, indicato ordinariamente sotto il nome di *Diritto naturale.*

« La ricerca delle leggi direttrici le azioni umane (dice il sig. Warnkoenig) fu in ogni tempo considerata come uno degli oggetti più importanti della Filosofia. Niuno saprebbe rivocare in dubbio, che la maggior parte delle nostre azioni siano risultamenti di un nostro giudizio, per il quale noi riconosciamo doverci le medesime procurare un bene, o scansare una pena. Ma senza parlare dei movimenti in noi effettuati a nostra insaputa, o almeno senza essere preceduti da un atto deliberato della nostra volontà, dei quali siamo conscii, non vi hanno forse azioni volute dall'uomo in forza d'altri motivi, o, per parlare più esattamente, in forza di altre cause diverse dall'utilità ch'egli spera di ritrarne (1)? »

(1) Qui s'incomincia tosto con una soppressione e con una confusione d'idee, d'onde derivarono le interminabili questioni antiche e moderne. Come havvi un'utilità fisica,

§ 131. « Questa quistione occupò i filosofi antichi al pari dei moderni. Ma, per quanto io mi sappia, prima di Grozio niuno considerò le azioni disinteressate come ripartite in due classi: l'una delle quali, chiamata *del giusto*, risulta da certe leggi, la cognizione delle quali costituisce una scienza particolare, alla quale fu dato il nome di *Diritto naturale*; l'altra classe, chiamata *delle azioni buone e virtuose*, risulta da altre leggi che formano l'oggetto della scienza portante il titolo di *Morale* (1). »

« Nell'anno 1625 Grozio, allora esiliato in Francia, pubblicò il suo celebre Trattato *De jure belli et pacis*. La prima cattedra di Diritto naturale fu eretta in Heidelberg nel 1661 in favore di Puffendorf. Grozio e Puffendorf possono essere considerati come i padri di questa nuova scienza; e in parecchi paesi d'Europa l'autorità loro anche al dì d'oggi viene invocata (2). »

§ 132. « Dopo Puffendorf la Germania pubblicò una infinità di Opere sul Diritto naturale, di modo che esse sole potrebbero formare una biblioteca considerabile. I filosofi, i pubblicisti, i diplomatici e i giureconsulti si consacrarono a questo studio con altrettanto maggior ardore, quanto più i rapporti del Diritto naturale colle scienze da loro coltivate sono più intimi e comuni: ognuna di queste classi di dotti comunicò al naturale Diritto una diversa direzione; ma l'influenza dei filosofi fu la più decisiva. »

§ 133. « Diamo un'occhiata (prosegue l'autore) all'istoria di questa scienza in Germania dopo Puffendorf. Nell'anno 1705 il celebre giureconsulto Thomasio cercò di stabilire il Diritto naturale sopra una nuova base, distinguendolo più accuratamente di quello ch'era stato fatto prima dalla Morale. A suo senso il Diritto non ammette che *doveri negativi*, ma perfetti; mentre che la Morale riconosce *diritti positivi*, ma imperfetti. Il precetto della morale cristiana, *quod tibi non vis fieri alteri ne facias*, costituisce il principio fondamentale del Diritto naturale. La Morale poi è fondata sull'altro principio, *quod tibi vis fieri et alteri facias.* Ogni Diritto racchiude come elemento essenziale la facoltà d'impiegare la forza contro coloro che non lo rispettano. »

---

ve n'ha pure una morale. Il piacere o un desiderio soddisfatto fa sì che l'oggetto diventi utile. Utile per Archimede era la matematica, come per Omero la poesia.

(1) Fino dai tempi di Aristotile si conoscevano queste due classi, ed il Grozio medesimo ne fa fede adducendone i passi nel principio del suo libro.

(2) Non si nega che Grozio e Puffendorf abbiano più estesamente trattato della scienza del Diritto naturale pubblico e privato; ma nello stesso tempo dobbiamo ripetere ciò che anche prima della metà del secolo passato fu detto, cioè che *quegli autori furono fanciulli.*

§ 134. Qui l'autore dell'Articolo non nota che questa divisione fatta dal Thomasio non è giusta. Ognuno sa che il cooperare in società alla reciproca sicurezza delle cose, delle persone e delle azioni lecite, ed il mutuo soccorso nel caso d'incolpabile necessità, è dovere di ragion naturale così necessario e così rigoroso, che senza di lui esistere non può umana convivenza e stato vero sociale, assolutamente indispensabile per rendere l'uomo effettivamente ragionevole, e fisicamente conservato e tutelato. L'ultima essenza della legge fondamentale sociale riducesi a questo dovere. Ora il cooperare alla detta sicurezza e soccorso importa certamente anche l'esercizio di *atti positivi*. Dunque la separazione fatta dal Thomasio è assolutamente assurda, oltr' essere disastrosa e distruttiva dei fondamenti della socialità. Se l'uomo fosse, come osservò Aristotile, un Dio od una bestia, onde bastare a sè stesso, e quindi lo stato sociale fosse affare puramente facoltativo, il principio di Thomasio si potrebbe difendere; ma, posto lo stato sociale come cosa di assoluta necessità di mezzo, ne segue che tutti gli ufficii positivi di sicurezza e soccorso formano parte del Diritto naturale necessarii al pari dei negativi. Noi qui contempliamo la socialità non nei meri rapporti privati che rimangono dopo che fu ordinato il governo civile, ma nella sua originale ed essenziale consistenza. Se dopo che il governo fu ordinato, la sicurezza ed il soccorso vengono praticati dai rappresentanti del consorzio, ciò vien fatto appunto per il dovere naturale di ognuno verso tutti, e viceversa; e però non è vero quanto disse Thomasio, che il Diritto naturale *in genere* sia puramente negativo.

§ 135. L'autore poi dell'Articolo non ricorda che il detto Thomasio dieci anni dopo, cioè nell'anno 1715, pubblicò un libretto intitolato *De jure circa somnium et somnia*, nel quale eresse in dogma di Diritto assoluto la causale di Dionigi tiranno di Siracusa nel condannare Marsia. Questo singolare opuscolo porta il seguente titolo: *Christiani Thomasii Potentissimi Borussiae Regis Consiliarii Intimi, Universitatis Fridericianae Directoris et Professoris primarii etc., De jure circa somnium et somnia.* Jo. Martini Burgkmanni Collegio Paulino, 1715.

§ 136. « Cinquant'anni più tardi (prosegue l'autore) Wolf produsse alcune modificazioni al sistema di Thomasio, seguendo i principii di Leibnitz. » Qui soggiunse in nota, che le dottrine di Wolf furono a' dì nostri riprodotte in due Opere pubblicate in Francia, cioè nel 1803 dal sig. Maffioli di Nancy, e nel 1804 dal sig. Rayneval. Tutte le volte poi che il sig. Toullier sente il bisogno, nel suo Corso di Diritto francese, di giovarsi di ragionamenti filosofici, egli li trae appunto dal Wolf.

§ 137. Due cose non veggiamo notate dall' autore dell' Articolo. La prima si è, che il celebre Vattel di Neuchâtel, contemporaneo al Wolf, ridusse in una forma più accessibile il Diritto naturale pubblico del Wolf, per leggere ed intendere il quale bisogna, dice il Vattel, avere studiato sedici o diciassette volumi in quarto che lo precedono, ed affrontare il metodo e la forma delle Opere di Geometria, oltre l' aridità e la dispersione delle materie. Ognuno poi sa dall' altra parte, che all' Opera del Vattel ricorrevano gli stessi diplomatici, i quali la citavano in appoggio delle loro dispute. La seconda cosa non annotata da lui si è avere il Wolf col suo metodo e forma geometrica canonizzati come di naturale Diritto i feudi introdotti nei barbari secoli, come si può vedere nel § 737 delle sue *Institutiones Juris naturae et gentium;* ed altresì avere consacrato come di Diritto naturale il regno così detto *herile*, ossia *di padronanza*, tale che gli uomini sono spogliati di tutti i diritti naturali nativi, e ridotti alla condizione di pure cose, come esprime l'autore nel § 997 delle dette Instituzioni.

§ 138. Dopo il Wolf il detto sig. Warnkoenig passa al nuovo sistema di Diritto naturale coltivato in Germania dopo la Filosofia di Kant.

« I predecessori del filosofo di Koenigsberg (dic' egli) avevano attinto le loro teorie di naturale Diritto da parecchie e disparate sorgenti. Grozio per provare le sue asserzioni cita l' antico ed il nuovo Testamento, adduce le opinioni degli autori classici dell' antichità e quelle di alcuni filosofi moderni, nel mentre pure ch' egli rintraccia le sue prove nella storia dei popoli. In Puffendorf s' incontra alquanto più di psicologiche osservazioni (1): ciò non ostante nella sua grande Opera l'autorità degli scrittori forma ancora la base principale sulla quale egli appoggia i suoi dettati. Quanto finalmente al Wolf, malgrado la forma matematica a cui egli procurò di applicare finalmente alla filosofia dello spirito umano, egli non è niente più rigoroso del Grozio e del Puffendorf allorchè fonda i suoi precetti di naturale Diritto sopra i sentimenti popolari, sulle opinioni dei filosofi e sui documenti istorici, i quali attestano la utilità o gli inconvenienti di certe instituzioni o di certe pratiche. »

§ 139. « Ma nella scuola di Kant il Diritto naturale divenne una scienza puramente razionale. Per la qual cosa la denominazione di *Diritto naturale* fu cangiata, e ad essa sostituita quella di *Diritto filosofico*, o di *Filosofia del Diritto;* o, se si vuole, quella di *Vernunftsrecht*, cioè

(1) L'autore doveva notare quello che tutti gli storici di questa scienza hanno osservato, essersi il Puffendorf approfittato di quel meglio ch'era stato scritto da Tomm. Hobbes.

Diritto della ragione. Il grande problema, la soluzione del quale fu proposta da questa scuola, consiste nel provare: esistere per ogni uomo regole di condotta indipendenti dal suo interesse; regole assolute universali, e che presentano caratteri di certezza, i quali non si riscontrano che nelle verità *a priori.* »

§ 140. « Nell'anno 1797 il Capo della scuola pubblicò i suoi *Principii metafisici di Morale*, la prima parte dei quali si è una teoria di Diritto. Parecchi degli allievi o adepti di lui lo avevano sopravanzato nella ricerca di un Diritto eterno ed immutabile (1). »

§ 141. « Ecco come Kant espose l'origine di questo Diritto. La volontà umana non è determinata solamente dai desiderii inerenti alla sua natura, ma eziandio da un altro principio che la fa agire. Questo principio si è la ragione (2). La ragione è dotata di *autonomia*, vale a dire di una potenza legislativa che si applica a sè stessa (ecco l'*imperativo categorico* di Kant). Le regole prescritte da lei sono come lei assolute ed universali. L' oggetto della *legislazione della ragione* si distingue in *interiore* ed *esteriore*. Nel primo caso vi ha *moralità*, nel secondo *legalità*. Il principio fondamentale sì nell'uno che nell'altro caso costituisce quell'*imperativo categorico* che tanto vien fatto valere nella Filosofia di Kant. »

§ 142. « La ragione ci fa riconoscere una regola assoluta, dalla quale non è permesso deviare, sotto qualsiasi pretesto. Eccone la formola: *Opera in tal guisa, che il principio della tua azione possa divenir regola di condotta generale per tutti gli uomini* (3). »

§ 143. « La legislazione esteriore, ossia il Diritto naturale, altro non è che il complesso delle condizioni, sotto le quali la volontà dell' uomo può agire senza violare la legge comune della libertà. Ogni azione è conforme al Diritto, e quindi giusta se essa è compatibile colla legge generale della libertà (*Metafisica dei costumi*, pag. 33). »

§ 144. « Un diritto racchiude essenzialmente la facoltà di costringere. Kant pretende provare questa proposizione col seguente ragionamento.

---

(1) I moralisti del medio evo, e fra gli altri gli scrittori di morale teologica, concepivano questo Diritto appunto come *eterno* ed *immutabile*, senza per altro distinguere essere bensì di rapporto o ragione immutabile, ma non di posizione immutabile.

(2) Qui, come ognun vede, àvvi una petizione di principio, perchè ancora resta la ricerca se la volontà possa agire senza motivi, ossia senza motori impulsivi dell'umana energia, e quindi se nella ragione si includano o no questi motori diversi dall' interessante.

(3) Con questa formola non si stabilisce effettivamente nulla. Rimane sempre a sapere quale sia il modello di condotta che debba valere per tutti gli uomini, onde servire di guida all' individuo. D' altronde non si vede se la natura concorra diffatti ad effettuare il Diritto mediante i suoi impulsi.

L'opposizione diretta contro l'ostacolo che impedisce l'esecuzione di un fatto appartiene allo stesso principio legato a questo fatto; la resistenza opposta ad ogni fatto ingiusto è conforme alla legge della libertà generale: dunque questa resistenza è legittima e di naturale Diritto. La libertà è un diritto innato all'uomo, e questo diritto costituisce il principio di tutta la teoria filosofica del Diritto (ivi, pag. 14). »

§ 145. « Altri autori della scuola di Kant hanno espresso con qualche differenza il di lui principio fondamentale di Diritto. Heydenreich, che scrisse nel 1794, propose la formola seguente: *Ogni azione è giusta, quando essa non viola negli altri la natura dell'uomo considerato come essere ragionevole.* Schmalz, che scrisse dopo l'anno 1790, prende per base del Diritto il riconoscimento della dignità dell'uomo, ossia l'idea dell'umanità rispettata nei nostri simili. Siccome l'uomo viene distinto dalle cose in forza del dono della ragione, e ne costituisce una persona; così altri assunsero la personalità come base di ogni diritto naturale. Essi proclamarono l'uomo αὐτοτελής, e in idioma tedesco *Selbstzweck;* il che vuol dire, che l'uomo non può giammai essere trattato come semplice mezzo o istrumento per servire alle mire di altri suoi simili (1). »

§ 146. « Le seguenti proposizioni sono comuni a Kant ed a' suoi allievi. *I diritti naturali dell'uomo essendo inerenti alla sua natura, essi dappertutto lo accompagnano: anche fuori della società egli ne gode; e lo stato sociale non ha altro scopo, che quello di guarentirli* (2). — *Questi diritti sono inalienabili ed imperscrittibili: l'uomo non ne può essere spogliato senza cessare di essere uomo.* »

§ 147. « Dapprima non si pensò a domandare a che potessero queste teorie essere utili; ma tosto se ne volle fare l'applicazione, e fu allora che le difficoltà si presentarono in folla. »

§ 148. « I diritti naturali possono eglino essere modificati o ristretti dalle leggi positive? Si deve o no ubbidire a quelle che violarono sì fatti diritti? Taluni non temettero di rispondere negativamente a queste quistioni. Reinhold sostiene che le regole promulgate dai legislatori non

---

(1) Prima di tutto così non si stabilisce fuorchè un principio puramente *negativo*. In secondo luogo non si vede alcuna *sanzione* valida per avvalorare praticamente questo principio.

(2) Questo modo di concepire tutti i diritti effettivamente praticabili, per necessità naturali, e indotti dall'ordine naturale delle cose, non è conforme alla verità. Da una parte si troncano dal campo del Diritto tutti i diritti emergenti dallo stato sociale, e in forza di lui; dall'altra si autorizza l'arbitrio oltre i gretti confini fissati.

contengono veri diritti, se non in quanto esse sono d'accordo col naturale Diritto. Quest'opinione (dice l'autore dell'Articolo) ci sembra concordare colla massima da alcuni anni in qua sì sovente ripetuta: *non esistere diritto contro il diritto.* Altri scrittori poi arretrarono a fronte delle conseguenze di una lotta facile a prevedersi fra la ragione di ogni individuo e l'autorità legislativa, come ne fanno fede le Opere di Fries, d'Eschenmaier, e di Schulze professore di Gottinga (1813) (1). »

§ 149. « Verso la fine dell'ultimo secolo Hugo proclamò il primo i pericoli e l'inutilità delle dottrine di naturale Diritto che in allora erano più o meno in voga nell'Alemagna. Nella sua Opera intitolata *Lehrbuch des Naturrechte*, la di cui quarta edizione comparve nell'anno 1819 (vent'anni dopo la prima), egli combatte con energia il sistema di Thomasio. Il sig. Hugo opina non esistere per l'uomo sociale regole assolute di condotta. Secondo i gradi d'incivilimento, secondo i bisogni particolari, secondo le opinioni religiose dei popoli, egli pretende che possano essere erette in legge regole fra loro totalmente diverse (2). Il Diritto positivo di un'epoca non deve giammai essere considerato fuorchè come una espressione più o meno vera dei bisogni di codesta epoca (3). Quasi tutte le instituzioni, cui la storia ci dice aver esistito presso gli antichi popoli, erano giustificate dalla situazione di codesti popoli (4). »

§ 150. « Malgrado il talento riconosciuto del sig. Hugo, le sue filosofiche dottrine non ottennero molto successo. Si nota però che uno de' suoi allievi, cioè il sig. Marezoll, professore a Giessen nel 1809, pubblicò un libro, nel quale riprodusse le idee del sig. Hugo, e le sviluppò con assai di abilità. Quanto al sig. Hugo, egli si tirò addosso un gran numero di avversarii anche a motivo del tuono di ironia col quale parla delle

---

(1) Questi buoni uomini non avvertirono che altro è figurare un diritto, ed altro è pretendere ad una cosa. *Cedere juri suo aliquando non solum utile, sed gloriosum.* Per ciò stesso che si vuole la socialità, l'individuo non può pretendere che il proprio giudizio o volere prevalga a quello dei più. Dunque la maggior parte, ossia il di lei giudizio (e per conseguenza la sua rappresentanza), in forza della socialità stessa, deve prevalere per diritto. Ecco la sovranità e le leggi obbligatorie.

(2) Vecchia e trita sentenza della scuola a cui apparteneva Carneade greco, e di cui estesamente parlò Cicerone.

(3) Questo potrebbe esser vero quando la pluralità fosse stata governata a norma non del potere di pochi, ma del suo reale bisogno. Quando una massa di uomini è incatenata, come gli Indiani, da storte e desolanti fantasie religiose, o compressa dalla violenza altrui, come mai si può verificare la proposizione del sig. Hugo? Lo stabilimento, immobile da secoli, delle caste indiane è forse necessario all'India?

(4) Così il *fatto* si confonde col *diritto*. Certamente esistette una causa; ma si tratta di vedere se questa causa fosse giusta o ingiusta, illuminata o cieca, libera o violenta.

dottrine contrarie alla sua. Fu accusato di *scetticismo*, stantechè tutte le instituzioni furono nello stesso tempo da lui lodate e biasimate: si pretese che, secondo lui, i soli mobili della volontà umana fossero i piaceri fisici: come fu opposto anche alla dottrina di Bentham, conosciuta per altro da assai pochi in Germania. »

§ 151. « La dottrina del sig. Hugo non fu seguíta nemmeno dai giureconsulti della scuola appellata *storica*, benchè d'altronde riconoscano il sig. Hugo come uno dei loro più illustri Capi, e benchè la sua maniera di considerare il naturale Diritto sia del tutto conforme allo spirito di questa scuola (1). Comunque sia la cosa, verun giureconsulto della scuola storica fino al presente non si occupò di proposito dello studio filosofico del Diritto; lo che fece dire ad un'Opera periodica francese, che la scuola storica disprezza persino il nome di *Filosofia*, ed esclusivamente si consacra alla cognizione del Diritto positivo (2). »

§ 152. « Malgrado le cose fin qui esposte, non dobbiamo (soggiunge l'autore) reputare che lo studio del Diritto naturale sia in Germania al dì d'oggi totalmente abbandonato; perocchè alcuni filosofi ed anche qualche giureconsulto hanno continuato ad occuparsene. Senza adottare la dottrina di Hugo, i cultori di questa scienza si allontanarono a poco a poco dai sistemi del Thomasio e del Kant. Taluni si restrinsero a considerare il Diritto naturale come un *modello* al quale le Legislazioni di ogni paese avvicinare si debbono, per quanto vien loro permesso dai costumi e dai lumi delle nazioni: lo che in altri termini vuol dire, che il Diritto naturale assumere si deve come una specie di Diritto astratto, il quale, rispetto alle differenti Legislazioni positive, assomiglia alla Meccanica astratta rispetto alla Meccanica applicata (3). Fra i giureconsulti che in questi ultimi tempi tentarono assodare il Diritto naturale sopra una nuova base devesi particolarmente mentovare il sig. Baumbach di Jena, ed il sig. Falk professore in Kiel, autore di una eccellente *Enciclopedia*

(1) Fu notato che il così detto *diritto del più forte* è una contraddizione in termini. Il *mero positivo* non è che un *fatto*, e spesso un fatto del più forte. Quale sarà il criterio per decidere se questo fatto sia giusto o ingiusto, opportuno o non opportuno, necessario o arbitrario? Senza il criterio delle naturali necessità non si potrà mai avere una norma.

(2) Taluno domanderà se si possa concepire e spiegare convenevolmente un *buon positivo* senza di una buona filosofia, e fin anche bene studiare senza di questa filosofia.

(3) Questo si può e si deve fare solo quando siasi ben definito il naturale Diritto nella sua piena integrità, e siasi abbandonata la gretta e sfumata idea volgare del medesimo. Oltre le necessità naturali perpetue all'umanità, sonovi necessità indotte dai luoghi e dai tempi, le quali costituiscono altrettanti titoli reali di Diritto naturale necessario. Diciam meglio: tutte queste necessità, considerate *in un solo concetto generale*, danno l'idea di questo Diritto naturale.

di Diritto. Il primo dimostrò assai bene il vizio del sistema di Kant. Quanto al secondo, benchè rigetti questo sistema, ciò non ostante pensa esistere principii di Diritto indipendenti da ogni politica sanzione. Questi principii altro non sono che l'espressione dei rapporti risultanti dalla vita sociale. Secondo l'opinione del sig. Falk, posto il fatto delle associazioni civili e dell'ordinamento delle famiglie, ne derivano conseguenze le quali formano altrettante regole di Diritto. »

§ 153. « Il sig. Falk pubblicò la sua teoria nell'anno 1821 (1). Nella stessa epoca sorse una lotta fra il sig. Heghel a Berlino ed i giureconsulti della scuola storica. L'Opera dell'Heghel *Sul Diritto naturale* e la *Scienza del Governo* subì una critica severa dal canto del sig. Hugo. Secondo il suo solito, questo Professore di Gottinga non risparmiò i sarcasmi contro il suo avversario, prendendo un tuono di celia che assai poco conviene alla gravità della questione. Egli paragona il sig. Heghel a quel Favorino che nel terzo secolo disputava col giureconsulto Sesto intorno alle leggi delle dodici Tavole, e parlava del Diritto come filosofo, vale a dire come uomo che nulla ne sapeva. »

§ 154. « La conclusione di queste osservazioni (dice il sig. Warnkoenig) è facile a stabilirsi: e questa si è, che malgrado tante Opere e sistemi differenti, lo studio filosofico del Diritto *si trova ancora nell'infanzia* non solamente presso gli Alemanni, ma eziandio presso gli altri popoli. »

§ 155. A chi bramasse di conoscere i principali Trattati appartenenti alla scuola di Kant, eccoli in ordine cronologico, secondo l'epoca della loro pubblicazione. — Schmalz (1790. 1795. 1798. 1807) — Schaumann (1792). — Hoffbauer (1793). — Heydenreich (1794). De Jacob (1795 e 1802). — Hufeland (1794). — Bergh e Stephani (1795). — Tiestrumk (1797). — Krug (1800 e 1817). — Zeiller (1802 e 1817). — Gros (1802 e 1813). — Meister (1809). — V. Droste a Bon (1823). — Hans a Gand (1824). Il filosofo Fichte, prendendo le mosse dallo stesso principio adottato dalla scuola di Kant, giunse ad un altro risultato, vale a dire alla necessità di stabilire il Diritto mediante la formazione dello stato sociale: lo che, secondo un aspetto, è assolutamente vero, po-

(1) Cioè sedici anni dopo l'*Introduzione allo studio del Diritto pubblico*, pubblicata la prima volta in Parma nell'anno 1805, e che dicesi tradotta in tedesco alcuni anni prima dell'Opera del Falk. Assai prima era stata tradotta la *Genesi del Diritto penale*, nella quale il Diritto naturale non fu limitato alla gretta idea degli scrittori, ma fu tratto dai rapporti reali e necessarii delle cose, indipendenti dall'autorità umana in tutte le situazioni della vita sociale: la quale vita fu essa stessa dimostrata essere di diritto e di dovere naturale necessario.

stochè senza lo stato sociale, ed un dato stato sociale che va sempre migliorando, l'uomo si troverebbe al di sotto dei bruti, e fra la razza umana gli uomini si divorerebbero l'un l'altro, come le storie delle incipienti società dimostrano. Non è dunque in via precisa di *principio*, ma in via di *mezzo* indispensabile di *fatto*, che lo stato sociale si consolida col naturale Diritto necessario, preso come mezzo indispensabile della conservazione naturale, alla quale tendono indeclinabilmente gli uomini. Queste due idee non furono nè abbastanza distinte, nè abbastanza consolidate collo stato reale dell'umanità e collo scopo unico delle azioni umane. Nel regime della natura operandosi le leggi inevitabili dei beni e dei mali, e certi rimedii essendo in potere dell'uomo, ed essendo dettati tanto dalla necessità del loro bisogno, quanto dalla possibilità di poter essere usati, fanno nascere una serie di atti determinati dalla necessità stessa, ai quali viene imposto il nome di *doveri* e di *diritti*. Da ciò ne segue, non esistere nè punto nè poco quel Diritto gretto, astratto e ferreo imaginato da alcuni; ma bensì un Diritto tanto esteso, tanto largo, tanto moltiplice, quanto sono ampie, estese e variate le necessità non artificiali, ma naturali: vale a dire, quelle che sono indotte dalla forza stessa della natura, sia in perpetuo, sia in dati tempi e luoghi. Le necessità naturali operanti nel tempo e per il tempo somministrano anche l'*opportunità* e la *maturità*, oggetti fino al dì d'oggi dimenticati e non considerati dai trattatisti di naturale Diritto. Più ancora: non conviene confondere il *vero* ed il *giusto speculativo* col *vero* e col *giusto praticabile*. Chi mai, abbandonando la *verità estrinseca*, la sola osservabile in società, potrebbe negli affari civili far prevalere la *verità intrinseca* destituita di prove? Chi mai, abbandonando la massima di far prevalere la *legale volontà pubblica*, ossia *imperante*, potrebbe autorizzare sotto il pretesto di ingiustizia un privato a resistere alle leggi? Con questo modo di vedere si conciliano tutte le opinioni nelle quali àvvi qualche cosa di vero, supplendo a quel che manca, e togliendo le pretese esclusive.

ASSUNTO PRIMO

DELLA

SCIENZA DEL DIRITTO NATURALE

PUBBLICATO LA PRIMA VOLTA IN MILANO NEL 1820.

ARGOMENTO DELL' OPERA

§. 156. L' Assunto primo della scienza del Diritto naturale forma l'argomento di questo scritto consacrato agli apprendenti. Sotto il nome di *Assunto primo* io intendo dinotare l' esposizione prima del soggetto che dev' essere indi analizzato. *Proporre*, *esaminare*, *dedurre*, sono le funzioni che compongono il corso di qualunque dottrina. Nelle cose fisiche la proposta è fatta, presentando il soggetto preparato dalla natura. All' opposto nelle cose morali è necessario crearlo coll' intelletto, prima di sottoporlo alla meditazione. Nelle cose morali stesse v' è grandissima differenza fra le cose *speculative* e le cose *pratiche*, fra la *scienza* e l'*arte*, fra la *contemplazione* e l'*opera*. Nelle prime, raccogliendo le qualità e le leggi naturali più apparenti delle cose, si è fatto tutto ciò che è necessario per preparare il soggetto dell'esame; nelle seconde per lo contrario non si è fatto quasi nulla anche quando la dottrina speculativa fosse stata esaurita. In queste la proposizione del soggetto abbracciar deve tutte quelle parti, senza le quali la scienza sarebbe incompleta. L'analisi non è compiuta, se tutto il soggetto non è esaminato. Ma l' attenzione non può tutto esaminarlo, se *tutto* non è fatto presente. Ora perchè nelle dottrine *pratiche* tutto il soggetto sia fatto presente all' attenzione, che cosa si richiede? Un esempio determinerà la risposta a questa domanda.

§ 157. In un mio podere sta raccolta un' acqua stabile. Io formo il pensiero che quest' acqua servir potrebbe ad irrigare il mio fondo. Ecco in primo luogo un *intento* che io mi propongo. Ma, posto questo *intento*, io domando: quest' acqua è di buona qualità? è dessa bastante al bisogno? Ecco in secondo luogo la ricerca sui *poteri finali* di quest' acqua. Scoperti i *poteri finali*, domando in terzo luogo, se io abbia i *mezzi*

fisici e *pecuniarii* per guidarla dove fa d'uopo, e quali siano questi mezzi. Ecco una terza ricerca, risguardante i *mezzi esterni* di esecuzione. Fissati questi *mezzi*, io domando se la massa dell'acqua abbia tanto di pendío e di spinta naturale da servire, mediante la strada fissata, all'*intento* proposto. Ecco una quarta ricerca, risguardante le *disposizioni naturali ed ingenite* del soggetto da prestarsi al proposto *intento*. Scoperte queste propizie *disposizioni*, domando che cosa far dovrò per rattenere la deviazione o la dispersione della corrente, e per conservare l'opera mia. Ecco la quinta ricerca, risguardante i *sussidii artificiali*.

Senza l'unione di tutte queste condizioni potrò io mai progettare l'opera divisata? Ora queste cinque condizioni sono appunto le membra che compor debbono l'*Assunto primo della scienza del Diritto naturale*. INTENTO, POTERI FINALI, MEZZI DI ESECUZIONE, DISPOSIZIONI NATURALI, SUSSIDII ARTIFICIALI; ecco gli argomenti che compongono questo primo Assunto.

§ 158. Qui la massa delle idee dev'essere necessariamente *compatta*, ed imitare dirò così la natura, nella quale tutto esiste in un senso complesso, contemporaneo e continuo. L'analisi raffinata, risaltante, illuminata dee venir dopo. Un saggio di quest'analisi l'ho già presentato nella mia *Introduzione allo studio del Diritto pubblico universale*, stampata in Parma quindici anni fa.

§ 159. Qui io non parlo ai dotti, ma solo agli apprendenti. Quindi mi si perdonerà se definisco ogni vocabolo, il significato del quale non sia più che notorio. Certamente lo studio precedente della morale filosofia dee aver preparata la mente degli allievi; ma chi può essere sicuro che le buone definizioni siano loro state insegnate, o che almeno non siano state da loro dimenticate?

Se conoscessi qualche Opera che comprendesse le cose che ora espongo al pubblico, io mi asterrei di pubblicare questo scritto. E mi rimetto al giudizio degl' intendenti, per sapere se io abbia aumentato il catalogo dei libri senza necessità.

I.

Del Diritto naturale in genere. Sua definizione come scienza.

§ 160. Molto saviamente fu stabilito che il corso degli studii politico-legali debba incominciare dallo studio del *Diritto naturale.* Infatti questo Diritto forma l'anima universale moderatrice di qualunque ramo possibile di affari umani. E perchè comprender si possa la verità di questo mio detto, convien sapere che il nome di *Diritto naturale* si può prendere in tre significati diversi: il primo come *scienza;* il secondo come *legge;* il terzo come *facoltà*, ossia come podestà di operare.

§ 161. Il Diritto naturale come *scienza* si può definire = La cognizione sistematica delle regole moderatrici gli atti umani, derivate dai rapporti reali e necessarii della natura, onde ottenere il meglio, od evitare il peggio = (1).

§ 162. 1.° Dicesi in primo luogo *una cognizione sistematica*, per dinotare che lo studio del Diritto naturale, a meritare il nome di *scienza*, non si deve limitare a ricevere i dogmi e le regole del giusto naturale per via di credenza o di tradizione, ma deve ammetterli per via di *dimostrazioni* dedotte da fatti primitivi e certi. Più ancora: non deve contentarsi di uno o di altro precetto *isolato*, od applicato ad un determinato ramo di affari; ma debbesi estendere ad ogni sorta di posizioni e di relazioni, nelle quali può operare l'autorità moderatrice della natura, e collegare insieme tutte queste regole in modo da formare un *tutto* unito, concatenato e solido; locchè forma un *sistema.*

§ 163. 2.° Dicesi in secondo luogo che questa cognizione versar deve sulle *regole moderatrici* degli atti umani. Dico *regole moderatrici*, anzichè *direttrici*, per dinotare l'ufficio principale e perpetuo del Diritto naturale, il quale consiste piuttosto nel tracciare i *limiti* delle azioni umane, che nell'insegnare il *modo* di eseguirle, o specificare quelle che si potrebbero eseguire. Mi spiego. È noto, per esempio, che nel Diritto che chiamiamo *civile*, nel quale si regola tra privati il *mio* ed il *tuo*, il Diritto naturale assolutamente primeggia. Ora in questo Diritto s'insegna forse a coltivare il campo, a fabbricare la casa, a tessere il vestito, a fare il pane, ec.? Niente di tutto questo. A che dunque riducesi questo Diritto naturale regolatore? A far *rispettare i confini* della reciproca egua-

(1) Vedi la nota al § 268 in fine di questo scritto. (DG)

glianza e libertà. Ora traduciamo questa frase nel suo vero senso: che cosa significherà? L'imporre ad ognuno di *frenare* la propria potenza entro certi confini, affinchè tutte le parti godano ciò che loro è dovuto. Ora quest' ufficio del Diritto naturale è propriamente *moderatore*, e non direttore. Per questo motivo egli può essere universale fra gli uomini di diversi tempi e di diversi paesi, malgrado l'infinita varietà delle circostanze, perchè appunto si occupa solo di *temperare* il potere assoluto degli uomini, e non di regolarlo in una più che in un' altra maniera.

§ 164. Nè a questa considerazione osta che il naturale Diritto prescriva certi atti positivi di soccorso; perocchè: 1.° ciò stesso consiste nel temperare il potere indefinito dell'egoismo individuale; 2.° prescritto che abbia l'atto (come, per esempio, al padre di educar la prole, al ricco di soccorrere il povero, ec.), non entra a regolare il modo di esercitarlo, talchè il precetto non è propriamente direttivo, ma solamente impulsivo; 3.° in fine poi, nel trattare degli atti positivi, il Diritto naturale si occupa più della *misura* del dovere, che della sua *forma*. Concludiamo adunque, che il carattere predominante e proprio del naturale Diritto è quello di essere *moderatore*.

§ 165. 3.° Questa moderazione viene imposta agli *atti umani*. Dicesi *agli atti umani*, per dinotare quegli atti che vengono praticati *con intelligenza e libertà*. Questi atti, distinti dagli atti puramente *fisici* o puramente *animali*, meritano il nome di *umani*, perocchè sono costituiti dal concorso di quelle facoltà che distinguono l'uomo dalle piante e dai bruti, cioè *l'intelligenza* e la *libertà*. Questi atti umani formano la materia propria, ossia il subbietto sul quale cade la scienza del naturale Diritto.

§ 166. 4.° Queste regole moderatrici furon dette derivare dai *rapporti reali* e *necessarii* della natura. Senza di questa derivazione il Diritto naturale verrebbe confuso col Diritto positivo, ossia con quelle regole che derivano dal puro arbitrio umano, o da qualsisia altra potenza che potesse comandare all' uomo. Fu detto poi, che derivar debbono dai *rapporti reali e necessarii della natura*, per escludere ogni derivazione chimerica o fittizia. La necessità, di cui parlo, verificar si deve tanto nell'attuale *posizione*, quanto nella sua anteriore *derivazione:* senza questi due estremi la necessità non può dirsi veramente naturale. Certamente un malato ha bisogno di rimedio; questa necessità si può dir naturale: ma se la malattia fu procurata, questa necessità deriva dalla natura o dal fatto dell' uomo? Ognuno risponde derivare dal fatto dell' uomo. Ora in Diritto naturale non parliamo di questa seconda necessità, ma parliamo

di quella ch'è indotta dal fatto stesso della natura, vale a dire dal concorso di circostanze non prodotte dall'uomo, ed irreformabili dall'uomo. Senza di questo criterio si dovrebbero spesso santificare le misure più odiose ed ingiuste col pretesto dell'attuale necessità, e verificar si dovrebbe il detto di Lucano: *Jus datum sceleri.*

§ 167. 5.° Si è finalmente detto che queste regole sono derivate per ottenere il meglio ed evitare il peggio. Senza di questa limitazione si dovrebbero comprendere sotto la sanzione naturale gli atti umani più liberi e più indifferenti. Taluno dirà potersi eglino comprendere come atti permessi dalla legge naturale. Ma un atto permesso è propriamente un atto non toccato nè ordinato dalla legge. La libertà di azione si considera ingenita all'operante. Se gli atti fossero per sè innocui, non si passerebbe mai a studiare veruna regola per trascegliere gli uni dagli altri. L'ordine legale, che importa necessariamente la necessità di fare o di ommettere qualche cosa, rende assurdo il concetto di leggi permissive. Per lo contrario indicando nella definizione quegli atti che sono necessarii per ottenere il meglio od evitare il peggio, noi accenniamo la serie delle azioni comandate o vietate dalla legge naturale cui dobbiamo studiare, e che conferma l'oggetto principale della definizione.

II.

Del Diritto naturale considerato come legge.

§ 168. Il secondo senso, nel quale si assume la parola di *Diritto naturale*, si è quello di *legge.* Prima di dare la definizione propria, che coincida con quella inchiusa nella scienza, conviene distinguere il *doppio* aspetto della legge naturale. Il primo si può dire *antecedente*, ed il secondo *conseguente.* La *legge naturale antecedente* si può definire = quel complesso di azioni e reazioni fra l'uomo e la natura, alle quali pel suo meglio egli deve ubbidire. =

§ 169. 1.° Dicesi in primo luogo essere *un complesso;* e ciò per abbracciare tutta la serie delle leggi antecedenti di natura risguardanti la specie umana. L'una o l'altra legge particolare non costituisce tutta la legge naturale, ma solamente una particella della medesima. Ora noi dimandando che cosa sia la *legge naturale antecedente*, vogliamo sapere qual cosa essa comprenda nella sua totalità. Per questa ragione fu inserito nella definizione essere ella *un complesso.*

§ 170. 2.° Fu detto in secondo luogo, ch'essa consiste in un complesso di *azioni* e *reazioni;* e ciò per indicare il carattere essenziale della

legge. Infatti il primo e principale attributo della legge consiste in quest'azione e reazione. La legge nel senso suo universale altro non è che =quell'azione fra due o più potenze, in virtù della quale l'una deve ubbidire all'altra.= Un'azione fra due o più potenze, sia fisiche, sia morali, importa una reazione (1). L'azione altro non è che l'esercizio di una forza. Una potenza che ne eccita un'altra, e che la fa ubbidire, eccita per ciò stesso la forza della potenza ubbidiente. Questa forza eccitata produce essenzialmente una reazione. Senza agire effettivamente ed efficacemente su di una potenza è impossibile farla ubbidire. L'ubbidienza è un *effetto* dell'azione della potenza predominante sulla potenza predominata: in questo effetto consiste l'esecuzione della legge.

§ 171. 3.° Sotto il nome di *potenza* s'intende =qualunque cosa per sè capace a produrre un determinato effetto.= Qui le due potenze operanti sono l'*uomo* e la *natura*. La natura, nel particolare nostro, si restringe al complesso delle cose che agiscono con una forza superiore sull'uomo. L'uomo, essere misto, va contemporaneamente soggetto a tre specie di leggi; cioè: 1.° alle *fisiche*, 2.° alle *animali*, 3.° alle *razionali*. Le prime sono comuni cogli esseri inanimati, e specialmente coi corpi organizzati e puramente vegetanti; le seconde sono comuni coi bruti; le terze sono comuni cogli esseri intelligenti. Tutte queste leggi, in quanto interessano, ossia in quanto producono un bene od un male, entrano a far parte della *legge naturale antecedente*. Fu quindi aggiunta la circostanza, che l'uomo deve ubbidire alla legge naturale *pel suo meglio*. Ciò costituisce il fine e la qualità caratteristica della legge di cui parliamo.

§ 172. È meglio per te che tu non faccia questo, suol dirsi a taluno, per indicare che deve astenersi dal farlo, perchè ne può derivare un male: è meglio per te che tu lo faccia, si suol dire in un altro caso, cioè quando ne deriva un bene od un minor male. Col dire adunque che l'uomo deve *pel suo meglio* ubbidire alla legge naturale, si vuole esprimere tanto la esecuzione, quanto l'omissione di certe azioni, come mezzi necessarii ad ottenere il maggior bene, o ad evitare il maggior male. La parola *deve* inchiude la necessità di fare o di ommettere qualche cosa. Questa necessità forma il precipuo e distintivo carattere di qualunque legge: la potenza che impone questa necessità dicesi *potenza imperante;* la potenza che soggiace a questa necessità dicesi *potenza ubbidiente*. La potenza imperante nel caso nostro è la *natura;* la ubbidiente l'*uomo*.

---

(1) Vedi in fine di questo scritto una nota al luogo qui segnato. (DG)

§ 173. Il meglio dell'individuo, delle società e della specie umana forma lo scopo al quale noi dirigiamo tutti gli atti della potenza umana. Il coordinare questi atti a questo scopo forma un sistema di ubbidienza, al quale diamo il nome di *regole pratiche di Diritto.* Queste regole, dedotte dai fatti costanti e necessarii dell'azione e reazione fra la natura e l'uomo, essendo *preconosciute* dall'uomo stesso prima di agire, costituiscono la scienza del naturale Diritto. Due specie adunque di leggi naturali si possono distinguere: le prime si possono dire *antecedenti*, le seconde *conseguenti.* Le prime sono quelle che, indipendentemente da ogni cognizione e da ogni arbitrio dell'uomo, producono il bene od il male; vale a dire, agiscono su di noi in bene od in male, sappia o non sappia, voglia o non voglia l'uomo: così il pane nutrisce, e l'arsenico uccide, sappia o non sappia, voglia o non voglia l'uomo: il nutrire e l'ammazzare è legge di natura. Le leggi che denominammo *antecedenti* abbracciano appunto questa specie di effetti necessarii dell'azione e reazione fra la natura e l'uomo. L'osservazione costante di simili fatti istruisce l'uomo a conoscere le sorgenti del bene e del male, e da questo deduce ciò ch'egli debba o fare od ommettere. Segnando separatamente queste azioni od omissioni, necessariamente determinate dall'impero della natura su di lui, forma una collezione che serve di norma alla di lui potenza, onde procurare il meglio, od evitare il peggio. Questa *collezione* così dedotta costituisce appunto la legge naturale che appellammo *conseguente.* Questa in sostanza forma la *somma dei doveri* determinati dai rapporti attivi, reali e necessarii che passano fra la natura e l'uomo. A maggiore distinzione pertanto la *legge naturale antecedente* si potrebbe denominare *ordine naturale e necessario dei beni e dei mali;* la legge poi che appellammo *conseguente* si potrebbe denominare *ordine dei doveri e dei diritti naturali.* Quest'ultima forma il soggetto proprio della *scienza* del così detto *Diritto naturale.* La prima serve di motivo, la seconda di regola; nella prima sta la sanzione, nella seconda la direzione.

III.

Del Diritto naturale considerato come facoltà.

§ 174. Il terzo senso, nel quale si può assumere il Diritto naturale, fu detto essere quello di *facoltà*, ossia di *podestà di operare* (ved. n.° I). In questo senso il Diritto naturale altro non sarà che = la podestà dell'uomo tanto di agire senza ostacolo a norma della legge di natura, quanto di conseguire da altri ciò che gli è dovuto in forza della legge medesima. =

§ 175. Dico *la podestà dell' uomo*. Colla parola *podestà* intendo dinotare un'effettiva ed ordinata potenza, e però tutto il reale complesso delle umane facoltà, in quanto agisce conformemente all'ordine naturale di ragione. Questa potenza ordinata forma l'*impero legittimo* dell'individuo, delle società e delle nazioni; questa potenza ordinata in atto pratico riducesi alla forza fisica od individuale o collettiva dell'uomo, in quanto è diretta a norma dell'ordine morale di ragione. Il diritto, considerato come *facoltà operante*, non è diverso dalla forza; ma altro non è che la stessa forza, in quanto agisce in un senso conforme all'ordine. Esso veste per ognuno la forma d'*impero*, perchè l'uomo operante secondo l'ordine *deve* essere da altri o rispettato o secondato: rispettato, quando non offende l'altrui diritto; secondato, quando esige ciò che gli è dovuto. Questo dovere altrui di rispettarci, o di prestarci qualche ufficio, investe ogni uomo ed ogni società del *conseguente diritto* di esigere colla forza quel rispetto che non gli fosse serbato, o quell'ufficio che non gli fosse prestato. Questo diritto *coattivo* costituisce effettivamente una *podestà*, la quale può competere tanto all'individuo, quanto alle umane società. Nello stato selvaggio o d'imperfetta società l'individuo è costretto per propria tutela ad esercitarlo *personalmente;* e quindi ha luogo il *jus privatae violentiae*, come lo appellò il Vico. Nelle società incivilite all'opposto il privato lo esercita d'ordinario per mezzo dei Tribunali di giustizia, e solamente nei casi di danno irreparabile lo esercita per sè medesimo. Le civili società per lo contrario lo esercitano personalmente, fino colla guerra.

§ 176. La prima funzione generale di questa potenza è quella di *agire a norma della legge naturale*, come in secondo luogo fu detto nella definizione. L'agire importa qui tanto il fare o non fare a piacere ciò che dalla legge di natura fu lasciato libero, quanto il fare od ommettere senza ostacolo ciò che fu comandato o proibito dalla legge medesima.

§ 177. La seconda funzione di questa *potenza* consiste nell'*esigere* dagli altri ciò che per legge naturale ci è dovuto; locchè in terzo luogo fu accennato nella definizione. L'esigere un dovere da altri può importare in essi di fare o non fare qualche cosa a nostro vantaggio o contemplazione. La legge naturale poi qui abbraccia tanto la serie di quelle azioni prescritte in forza dell'ordine necessario delle cose, quanto la serie delle azioni obbligate per nostro libero consenso. A buon diritto anche queste cadono eminentemente sotto la sanzione dell'ordine naturale, posto che cade sotto la di lui sanzione l'obbligo di serbare le promesse, come si dirà a suo luogo.

§ 178. Tutto questo basti per ora onde spiegare soltanto la definizione del *Diritto di natura* preso come facoltà o podestà di operare. Noi dovremo fra poco tornare sopra le idee racchiuse in questa definizione, perocchè in esse sta il principio eminente di tutti i diritti privati e pubblici che esercitar si possono fra gli uomini.

IV.

Della sanzione del Diritto naturale.

§ 179. Fu veduto di sopra che il carattere predominante ed essenziale a qualunque legge consiste nell'indurre la necessità di fare o di ommettere qualche cosa. Allorchè si afferma una legge naturale per l'uomo, si considera esistere in natura un ordine superiore di cause e di forze, per le quali si debbono dall'uomo fare od ommettere certi atti liberi come mezzi *indispensabili* a conseguire il meglio od evitare il peggio (n.ⁱ I. e II). La *possanza* della legge consiste nella potenza che induce questa necessità. L'*impero* dunque della legge naturale consiste nella forza superiore a produrre certi beni e certi mali annessi a certi atti umani, in modo che la potenza umana, *volendo* ottenere i primi e schivare i secondi, sia costretta ad ubbidire a quest'impero della natura. Da ciò ne viene, che l'impero della natura non si può impunemente *violare* dall'uomo. Questa inviolabilità gli attribuisce il carattere di *santo*. Così dai Romani le mura della città dicevansi *sanctae; sancti* i tribuni, gli ambasciatori ec., perchè inviolabili. Così il luogo riposto del tempio, nel quale era vietato ai profani di entrare, dicesi *santuario* (vedi il Lessico latino, stampato in Padova nel 1752, alla parola *sanctus*, cogli esempii ivi citati). Per questo motivo la legge dicesi *sancta*, e *sanzione* quella funzione per la quale essa si rende *inviolabile* dall'uomo. Ora si domanda: da che derivar può la sanzione della legge naturale morale per l'uomo? Dall'infallibile e naturale produzione di un male, o dalla privazione di un bene annessa alla violazione od alla inosservanza della legge, indotte dalla possanza irresistibile della natura imperante. Su di un essere senziente, intelligente e libero, volendo agire non con mezzi meccanici, ma con mezzi morali, non si possono dirigere i di lui atti liberi che colla considerazione di certi mali annessi a certi atti, e colla considerazione di certi beni annessi a certi altri atti. Quindi l'inviolabilità ossia la sanzione in ultima analisi dovrà essenzialmente risultare da queste connessioni di beni o di mali.

§ 180. Questa sanzione dicesi *naturale*, perchè avviene in forza di un concorso di circostanze prepotenti, stabilito dall'ordine della natura.

Così la malattia è una sanzione dell'abituale intemperanza, o di altra violazione dell'ordine fisico della conservazione; l'odio e la reazione altrui è la sanzione delle ingiurie fatte ad altri.

§ 181. Oltre la sanzione che appellammo *naturale*, ne esiste un'altra che fu detta *soprannaturale;* e questa risulta dalla religione. In più sensi si suole usare la parola *religione*. Talvolta si assume come una collezione di riti e di precetti da osservarsi dagli uomini per servire alla Divinità; ed in questo senso la parola *religione* veste il carattere di *regolamento positivo*. Talvolta si usa per dinotare un'affezione od un abito morale dell'uomo, risguardante la Divinità; ed in questo senso altro non è che =il complesso di quei sentimenti e di quelle azioni morali, le quali risultano dai rapporti *attivi* che credonsi stabiliti fra l'uomo e la Divinità.=

§ 182. Si dice in primo luogo che la religione consiste in un complesso di *sentimenti* e di *azioni*, e non di rapporti o di leggi; imperocchè i rapporti e le leggi esistono sempre, sappia o non sappia, voglia o non voglia l'uomo. Esistono dei rapporti fra gli animali e Dio, fra le piante e Dio, fra ogni creatura e Dio; esistono pure le leggi della loro produzione e conservazione: ma esiste forse una religione vegetabile, animale, minerale? Passando all'uomo, ognuno sa che la religione effettivamente non esiste nel bambino, nel selvaggio, nello stupido, in ognuno in fine privo di ragione; come non esiste nell'ateo, e nell'uomo che non pensa a Dio. Infatti si dice: *i tali popoli non hanno religione; le tali persone sono senza religione*. Consta dunque in primo luogo, che la religione non può consistere che in *sentimenti* od in *atti* dell'uomo. Dicesi poi che questi sentimenti e queste azioni debbono essere *morali*. Diffatti le azioni puramente *fisiche*, quelle che sono fatte *senza disegno*, quelle che non hanno per oggetto la Divinità, o non si riferiscono anche indirettamente alla medesima, quelle che non sono libere all'agente morale, non si possono intitolare *atti di religione*. Consta dunque che *morali* devono essere i sentimenti o gli atti che costituiscono la religione. La *moralità* nel suo senso filosofico consiste =nella facoltà di operare liberamente secondo una norma preconosciuta.= L'azione morale ha il suo principio nel sentimento. In ultima analisi dunque il principio della religione risolvesi praticamente nel principio del sentimento, e in un sentimento dell'uomo ragionevole. Parlando con verità, si può dire che la religione è tutta fondata nella *opinione*, ed atteggiata dalla *opinione: quest'opinione* può avere *motivi* veri o falsi, motivi certi od incerti; ma sarà sempre vero ch'essa consisterà in una data credenza.

§ 183. Fu detto nella definizione, che questi sentimenti e queste azioni debbono risultare dai *rapporti* che credonsi stabiliti fra l'uomo e la Divinità. Con ciò si vuol dire, che questi sentimenti ed atti non solo debbono essere riferiti, ma debbono essere *circoscritti* da questi soli rapporti: con ciò si fissano i *limiti* della religione come di qualunque altra funzione morale umana; con ciò si previene ogni abuso ed ogni arbitrio, e si toglie ogni falso attributo della religione; con ciò essa si distingue dalle altre funzioni dell'agente morale. Così nella vita umana si caratterizzano le funzioni religiose e le non religiose. Quando si parla di rapporti fra Dio e l'uomo, non si deve restringere la considerazione a relazioni puramente *speculative*, ma conviene abbracciare anche le relazioni pratiche. Per questa ragione abbiamo detto nella definizione, che questi rapporti debbono essere *attivi;* e ciò per distinguerli dai rapporti meramente *logici.* Questi rapporti attivi sono determinati dall'idea della Divinità, *sovrana dispositrice del destino dell'uomo.* Diffatti la credenza d'una Causa prima, che non si curi delle cose umane, che non comandi nè vieti nulla all'uomo, che con sanzione non avvalori le sue volontà, non può, com'è noto, costituire base di alcuna religione. La credenza dunque d'una *Provvidenza divina*, l'opinione di un Dio legislatore, governatore e giudice, è essenziale alla religione. I *rapporti* adunque, di cui parliamo, non sono puramente *speculativi*, ma sono essenzialmente *pratici;* cioè a dire influenti sulle azioni morali degli uomini come sudditi della Divinità, la quale non solamente si deve considerare *causa prima*, ma eziandio *dispositrice sovrana della sorte dell'uomo.*

§ 184. La disposizione sovrana della sorte dell'uomo, figurata nella Divinità, involge essenzialmente il concetto della *volontà* di un Ente infinitamente *possente* ed *intelligente*, che agisca sull'uomo. È naturale il supporre che questo Ente voglia certi sentimenti e non certi altri, certe azioni e non certe altre; che a certe azioni annetta la felicità, ed a certe altre l'infelicità; senza turbare per altro l'ordine stabilito in tutto l'universo (1), e compatibilmente coll'ordine universale. In quest'ordine se si faccia entrare l'*ordine morale*, egli si deve riguardare come opera divina. Si può dunque asserire che, oltre la sanzione naturale, Dio abbia stabilito, dopo la terrestre vita, premii e pene per *guarentire* l'osservanza della legge di natura: questo stabilimento dicesi *sanzione soprannaturale.*

---

(1) Vedi in fine di questo scritto una nota al luogo qui segnato. (DG)

V.

In qual senso intendere si debba la proposizione, che il Diritto e la legge naturale siano necessarii ed immutabili.

§ 185. Tutti gli scrittori di Diritto naturale hanno affermato che il Diritto ossia la legge naturale sia *necessaria* ed *immutabile.* Questa proposizione è vera o falsa?

§ 186. A fine di rispondere dimostrativamente a tale quistione fa d'uopo fissare prima il senso ed il valore dei termini che racchiude. La prima idea è quella di *necessità*. Convien dunque spiegare il senso di questa parola. L'idea *ontologica* ed astrattissima di *necessità* viene piuttosto connotata, che definita. *Necessaria* dicesi una cosa, la di cui opposta è impossibile; e però la *necessità* sarà un tale stato di cose, che rende impossibile lo stato contrario. Non ogni stato è necessario. Allorchè, *salva la sostanza* del soggetto o dell'effetto, lo stato può essere cangiato, egli non è necessario nè all'esistenza della cosa, nè all'effetto imaginato. La facoltà di essere o di fare il contrario esclude l'idea di *necessità*. Noi domandiamo se la legge naturale sia necessaria. Qui la *necessità* applicata alla *legge* si può assumere in due sensi: l'uno speculativo, e l'altro pratico. In senso speculativo può significare primieramente, che la legge naturale è tale che, volendone cangiare i caratteri, cessa di esser legge; e però che la natura sua è tale, che rende impossibile ogni cangiamento senza distruggerne l'essenza. Questo primo senso, puramente logico, è comune al concetto di tutte le cose esistenti e possibili. La scuola disse perciò, che le essenze sono immutabili, necessarie, eterne. Le idee infatti del circolo, dell'animale, dell'uomo, sono tali e non altre: aggiungete o levate qualche cosa, non sono più desse. Dunque è *impossibile* quest'aggiunta o sottrazione senza cangiare il loro concetto. Questa *impossibilità* di cangiamento, salvo il concetto della cosa, rende il concetto stesso *necessario*, *immutabile*, *eterno*.

§ 187. Ma questa prima necessità speculativa, se può convenire alla legge, come a qualunque ente fisico-morale o di ragione, non è la necessità di cui andiamo in traccia. La legge consiste nell'azione di una reale potenza (ved. n.° II). Dunque la necessità, di cui andiamo in traccia, deve formare il carattere di quest'*azione*. La legge naturale, come abbiam veduto, se la consideriamo nel suo fondamento, risulta da un complesso di azioni e reazioni fra l'uomo e la natura. Tanto nell'uomo, quanto nella natura, non ravvisiamo che un complesso di enti *contingenti*. Il *con-*

tingente si oppone al *necessario*, come ognun sa. Come dunque possiamo noi applicare la qualità di *necessario* alla legge naturale, se è risultato di un' azione e reazione di esseri contingenti? A tale questione si può rispondere, che la *necessità* si può benissimo applicare alla legge naturale, se distinguiamo la *ragione* della legge dalla *posizione* della medesima. Qui per *ragione* intendiamo una relazione fra due o più cose: in questo senso diciamo *ragione geometrica*, *ragione aritmetica*, *ragione diretta*, *ragione inversa*, ec. La *ragione* della legge è sinonimo dei *rapporti attivi* dai quali la legge deriva. Questi rapporti, derivando dalla stessa natura delle potenze predominanti ed ubbidienti poste in iscambievole commercio, sono necessarii, benchè la loro posizione si possa figurar *contingente*. Può dunque darsi che una legge sia *di posizione contingente* e *di ragion necessaria*. Io mi spiego. A me è libero di descrivere o non descrivere un quadrato: la descrizione adunque di un quadrato si può dire *di posizione libera*. Ma dato un quadrato, i *rapporti* dei lati e degli angoli di lui sono *di ragione necessaria;* vale a dire, sono per sè stessi così determinati, che non si possono variare senza cangiare l'essenza stessa della cosa. Da questa parità passiamo alla legge. Tutte le leggi sono il risultato necessario dei rapporti reali delle cose. Tanto lo *scopo*, quanto i mezzi sono essenzialmente determinati; cioè sono così, e non altrimenti. Siccome poi non possono ad un tempo stesso essere ed agire in una determinata maniera, ed in una maniera contraria; così ne viene che, posta una data legge, i *rapporti di azione* o *reazione* saranno determinati così, e non altrimenti. Dunque saranno di *ragione necessaria;* dunque per ciò stesso saranno *immutabili* (1). = I rapporti, d'onde risultano le leggi, sono fondati nella natura stessa delle cose; anzi realmente non sono nè possono essere che qualità o determinazioni delle cose poste in iscambievole commercio. = Ciò è dimostrato pensando che la legge è un' azione fra due o più potenze, come si è detto. Ma tali determinazioni sono *necessarie*, poichè senza di esse è *impossibile di conseguire l'effetto* della legge medesima: la loro essenza è necessaria ed immutabile, come necessaria ed immutabile è la rotondità in un circolo. Ogni ordine adunque di leggi è per sè *necessario*. Si potrà cangiare lo scopo; si potranno anche cangiare gli agenti, ossia i mezzi coi quali conseguire il dato scopo: ma allora si cangia la legge stessa, e s'introduce una nuova legge invece della prima. L'unità e l'indivisibilità fanno sì, che un ordine non possa essere cangiato senza essere distrutto.

---

(1) Vedi in fine di questo scritto una nota al luogo qui segnato. (DG)

L'immutabilità adunque di legge, altro non considerando che la convenienza dei mezzi col fine, si può dire *di ragione necessaria*. L'immutabilità adunque della legge sarà *di ragion necessaria*. Ma si potrà dire perciò *di posizione necessaria* ed *immutabile?* Ecco un'altra questione.

§ 188. La *posizione* si può assumere in due sensi: il primo in senso metafisico ed ipotetico; l'altro in senso fisico e reale. Nel primo senso la legge naturale non si può dire *di posizione necessaria*, perchè la legge si effettua fra enti contingenti, e in un ordine di cose metafisicamente almeno mutabile. La legge naturale adunque in questo senso si può dire *di posizione non necessaria*, e mutabile quanto la natura stessa. Il secondo senso fu detto essere il *fisico* e *reale:* domando se in questo senso la legge naturale si possa dire *di posizione necessaria*.

§ 189. Per rispondere dimostrativamente incomincio da un esempio. Cammin facendo a' piè d'uno scosceso monte, alzo gli occhi e scorgo sulla sua vetta un grosso macigno che sovrasta al pendío. Immantinente io avverto, che se quel macigno fosse staccato dallo scoglio a cui è congiunto, egli precipiterebbe nella sottoposta valle. La caduta ch'io figuro è l'effetto d'una legge di natura. La caduta di quel macigno nel dato caso sarebbe un risultato della struttura, della massa, della posizione, della località sua e del monte, del pendío, dell'attrazione terrestre; in una parola, sarebbe il risultato dei rapporti reali e necessarii di tutte le cose circostanti. Ma fino a qui la caduta non viene figurata che come un'ipotesi, e nulla più. La posizione adunque della caduta è puramente *ipotetica*, nè vedo ancora una cagione che attualmente possa produrla. La legge adunque della caduta del macigno, altro non constando, non è *di posizione necessaria ed attuale*.

§ 190. Porre un fatto, egli è lo stesso che affermarne la reale esistenza. La posizione adunque necessaria di una legge altro non è, dal canto della mente, che = un giudizio, col quale si afferma che la data legge deve necessariamente esistere, e produrre effetto. Dal canto poi delle cose, altro non è che l'effezione dell'esistenza della medesima. = Ritorniamo all'esempio proposto. Se passo a considerare che per l'azione inevitabile delle stagioni e col decorso del tempo il macigno sopra figurato tosto o tardi si *dovrà* staccare dallo scoglio a cui è congiunto, in tal caso io non giudico più la caduta come naturalmente ipotetica o possibile, ma per lo contrario la considero come *necessariamente* contingibile, cioè come un fatto che *deve accadere* in forza dell'azione di un ordine preesistente ed effettivo delle leggi fisiche. Allora la legge della caduta diventa *di posizione necessaria*, perchè mi si presenta come effetto neces-

sariamente derivante da un ordine determinato di cose cospiranti a farlo nascere. Ciò che si verifica in questo esempio si verifica pur anco in mille altri, qualunque sieno gli oggetti nei quali si effettuano le leggi in generale. Più sotto si vedrà quanto sieno importanti queste distinzioni, sì per applicare le leggi negli affari civili, e sì per conoscerne la diversa natura ed estensione. Molte leggi di natura sono per l'uomo *di posizione necessaria.* Tali sono tutte quelle che derivano da una forza o da un ordine di cose irreformabile dalla potenza umana.

§ 191. Quest'idea è feconda d'innumerevoli ed importantissime conseguenze. Se però spingiamo le considerazioni all'ultimo stato possibile delle cose, noi scopriamo che la necessità della *posizione* immaginata non è assoluta e trascendentale, ma solamente relativa ed eventuale; perocchè collo spirito possiamo concepire come possibile un ordine diverso di cose, per il quale, stando lo stesso soggetto, egli sia sottoposto a diverse combinazioni; talchè in ultima analisi troviamo sempre che la *posizione* è *contingente*, e quindi la *necessità* puramente *eventuale* e *conseguente.* Da ciò deduciamo, che qualunque ordine di leggi di natura si potrà bensì dire in generale *di ragione necessaria*, ma non *di posizione necessaria.* Ciò ha luogo nelle leggi così dette *antecedenti.* Se poi contempliamo la limitata potenza dell'uomo, anche nelle leggi *di posizione eventuale* noi troviamo un *impero necessario*, vale a dire prepotente ed *insuperabile* per ciò stesso che l'uomo deve ubbidire alle medesime, ed è per lui impossibile di procurarsi il meglio ed evitare il peggio senza l'esecuzione degli atti necessarii a procacciare il bene od evitare il male. Ma questa specie di *necessità* non si riferisce alla costituzione antecedente della legge, ma alla di lei azione *conseguente;* non alla mente ed alla volontà, dirò così, del legislatore, ma soltanto alla di lui potenza prevalente sui sudditi.

§ 192. Alla quistione adunque, se le leggi di natura sieno immutabili e necessarie, convien rispondere essere le medesime *di ragion necessaria* ed *immutabile*, ma non *di posizione necessaria* ed *immutabile;* e per conseguenza essere sempre *relative* allo stato reale, ed alle circostanze permanenti o transitorie indotte dal fatto stesso della natura, indipendentemente da ogni umano arbitrio.

VI.

Vera idea del Diritto naturale considerato come potenza operativa dell'uomo.

§ 193. Fu detto (vedi al num. III.) che i diritti e i doveri non sono *realmente* diversi dalla effettiva potenza dell'uomo; ma altro in sè stessi non sono, che la di lui forza interna od esterna operante in una data maniera. Il fare o non fare, l'eseguire o il non eseguire una cosa, altro realmente non sono per l'essere attivo, fuorchè l'esercizio positivo o negativo di una forza. Tutto l'uomo interiore ed esteriore concorre nella esecuzione pratica di un dovere o di un diritto, sia che spieghi, sia che raffreni la propria energia. Nel *diritto* e nel *dovere* agisce una forza regolata, e non una forza sregolata; una forza diretta dalla ragione, e non sospinta dalla sola passione; una forza conforme, e non difforme dalla legge. Dunque l'esercizio di un diritto, *considerato nella sua vera realtà*, altro non può essere per l'uomo che l'esercizio negativo o positivo, utile e giusto della propria potenza, incontrastabile per legge da chicchessia. L'esercizio di un dovere, *considerato nella sua vera realtà*, altro non può essere per l'uomo che l'esercizio positivo o negativo, utile e giusto, e per legge obbligato, della propria potenza; e quindi per tutte le parti, in virtù di legge, incontrastabile.

§ 194. Ad assicurare l'esercizio esterno dei diritti e dei doveri umani è necessaria la podestà di resistere o togliere gli ostacoli, e di forzare chiunque n'è obbligato a prestarci la cosa dovuta. Senza di ciò il sistema morale dei *diritti* e dei *doveri* riesce nullo. In conseguenza di ciò nascono i *diritti di difesa* e *di coazione*. Il *diritto di difesa* si esercita per ostare a chiunque pretendesse o di obbligarci ad una cosa *indebita*, o d'impedirci l'esecuzione di una cosa autorizzata e comandata dalla legge. Qui l'*indebito* si assume tanto nel senso di una cosa cui non siamo tenuti a *fare*, quanto di una cosa dalla quale siamo tenuti ad *astenerci:* nel primo caso difendiamo puramente la nostra libertà; nel secondo difendiamo la nostra probità e libertà. Appartiene certamente alla libertà l'astenerci da ciò che è illecito. Questo è il limite che separa la *libertà* dalla *licenza*. Questa libertà viene inoltre giustamente difesa resistendo o atterrando quegli ostacoli che taluno tentasse di opporre sì per impedire a noi l'effezione di una cosa autorizzata, che l'esecuzione di una cosa comandata da una legge. Colui che m'impedisce di soccorrere mio padre, mio figlio, o la mia patria, può essere giustamente respinto, come

colui che mi volesse trarre in ischiavitù. Per l'uomo buono l'esercitare un dovere verso altri, come l'esercitare un diritto a proprio vantaggio, è un bisogno ed un diritto.

§ 195. Il *diritto* poi *di coazione* si può giustamente esercitare per obbligare altrui a prestarci qualche cosa alla quale abbiamo un perfetto diritto. Avvi, se vuolsi, una coazione anche nella *difesa;* ma essa, essendo rivolta soltanto a respingere un'ingiuria o ad allontanare un impedimento nocivo, non offre altra idea che la rimozione di un male o di un ostacolo, e non la speciale effezione di un dato atto o la prestazione di una data cosa. Nella *coazione*, per lo contrario, propriamente detta, per ciò stesso che si obbliga taluno a dare o a fare qualche cosa, si fa eseguire una speciale opera, o si fa prestare una determinata cosa.

§ 196. I due diritti di *coazione* e *difesa* sono, come ognuno sente, realmente tutta forza; ed il loro esercizio altro non è che quello della forza umana. Essi per gli uomini se non sono *mezzi principali* e *diretti* del loro miglior essere, sono però mezzi sussidiarii ed indiretti. Essi dunque formano propriamente la *salvaguardia* e l'*assicurazione reale* di tutti i diritti e di tutti i doveri. Se tutti gli uomini facessero sempre il loro dovere, questi due diritti rimarrebbero perpetuamente oziosi. Per lo contrario la pratica degli altri diritti e doveri sarebbe tanto necessaria all'uomo, quanto è necessaria la pratica di tutti gli atti della di lui più facile conservazione e perfezionamento. I due diritti di *difesa* e di *coazione* possono ricevere il nome comune di *tutela naturale e generale dell' uomo.*

§ 197. =La facoltà di esercitare secondo il bisogno i nostri diritti e i nostri doveri, per *proprio impulso* e per un *personale impero*= può ricevere il nome comune di *dominio* o *padronanza naturale.*

§ 198. =La facoltà poi di esercitarli senza incontrare *ostacolo* per parte di chicchessia= può ricevere il nome comune di *libertà.* La libertà quindi naturale e generale, in ultima analisi, è un modo di essere della stessa padronanza, ossia altro non è che la stessa podestà umana in quanto agisce senza ostacoli. Essa per altro è una condizione essenziale dell'esercizio pratico della padronanza. Questa unisce due requisiti: l'uno antecedente, l'altro conseguente. Il primo si è la indipendenza colla quale si agisce per un proprio impulso; il secondo è la libertà colla quale si effettua l'azione senza incontrare ostacolo.

§ 199. Allorchè io sono padrone di fare o di esigere da altri ciò che è giusto e doveroso; allorchè niuno può oppormi legalmente od ostacolo o renitenza; e, se me la opponesse, posso giustamente respingerlo e for-

zarlo a' miei voleri; che cosa mancar può al mio utile e giusto impero? Nulla. Ora tutto questo si fa col concorso del dominio, della libertà e della tutela, nel senso ora spiegato. *Dominio, libertà* e *tutela* sono dunque i tre sommi poteri costituenti la *personale autorità di diritto* di qualunque uomo, società e nazione. Qui l'*autorità* si prende nel primitivo suo significato, derivato dal greco αυτος, *proprium sui ipsius*. L'autorità di diritto, ossia *l'autorità giuridica umana* in generale, sarà dunque = La facoltà di esercitare il dominio, la libertà e la tutela in guisa conforme all'ordine morale di ragione. = Dunque il diritto naturale dell'uomo singolare o collettivo, preso come esprimente il compendio delle prerogative giuste ed utili a lui competenti, e quindi come potenza effettiva, si potrà giustamente appellare *autorità giuridica naturale*.

VII.

Quale sia il mezzo indispensabile ad esercitare l'autorità giuridica umana.

§ 200. *Avere ragione* di fare una cosa e *poterla* praticamente effettuare, non è tutt'uno. Che l'uomo abbia ragione di esercitare il dominio, la libertà e la tutela, è cosa che facilmente s'intende, dacchè s'intende aver egli diritto di ricercare il meglio e di evitare il peggio. Ma intendiamo noi egualmente a prima giunta che *praticamente* egli possa da sè solo esercitare la triplice prerogativa suddetta, ossia l'autorità di diritto conferitagli dalla natura? Da prima comprendiamo non poter egli ubbidire all'ordine necessario dei beni e dei mali, ossia alla *legge naturale antecedente*, se prima non conosce quest'ordine; imperocchè egli non è dotato come i bruti di un costante e sicuro *istinto*, ma deve agire dietro l'esperienza propria od altrui, ricevuta per tradizione. Ma questa duplice esperienza e quest'anticipata cognizione, adatta ai proprii bisogni e alle proprie capacità, è impossibile ad acquistarsi dall'uomo selvaggio ed isolato. Là egli è da meno dei bruti sì per la potenza fisica, che per la potenza morale: solamente in società e per mezzo della società l'uomo uscito dall'infanzia acquista l'uso della ragione; solamente in società e per mezzo della società può ricevere una raccolta sufficiente di esperimenti sul bene e sul male, può resistere alle ingiurie delle cose fisiche e dei malvagi, può dominare la natura e volgerla in propria utilità. A proporzione che la società è più illuminata, incivilita e razionale, egli è in grado di superare gli ostacoli che si oppongono allo sviluppamento della sua potenza utile, e procacciare maggiori godimenti ed una maggiore dignità alla propria natura.

§ 201. Questo fatto solenne, notorio, costante, è attestato così da tutta la storia conosciuta del genere umano, ch'egli non è prezzo dell'opera di arrestarsi a provarlo. Per lo che lo spendere molte parole a dimostrare che l'uomo è un *animale politico*, cioè nato fatto per la società, egli è fare troppo onore al paradosso di un pensatore che ha voluto far prova della sua magica eloquenza. È parimente assurdo il dire, come molte volte fu ripetuto, che l'uomo entrando in società rinunzii alla *naturale sua indipendenza.* L'uomo isolato e selvaggio non potrebbe rinunziare fuorchè alla personale sua *impotenza*, e mai alla naturale sua *indipendenza.* Come mai dare il nome di *indipendenza* ad uno stato nel quale l'uomo interiore, ridotto alla pura sfera di essere *senziente*, trova la sua mente *schiava* del concatenamento fortuito delle esterne sensazioni? uno stato nel quale i più macchinali bisogni formano l'unica legge della sua vita? uno stato nel quale è un mero caso s'egli può soddisfare a questi bisogni? uno stato nel quale, più debole delle grosse bestie, meno guarentito contro le ingiurie delle stagioni e degli eventi di qualunque altro animale, non può d'ordinario da sè solo provvedere alla propria conservazione? Schiavo di mente e di corpo di tutta la grezza natura, si potrà dire giammai godere della *naturale* sua indipendenza? La idea di *indipendenza*, per essere convenientemente applicata, deve riferirsi almeno a ciò che l'uomo suol bramare, ed a ciò cui è sospinto in virtù della sua naturale costituzione. La ragionevolezza non è forse partaggio naturale dell'uomo? La sua conservazione migliore non è forse l'oggetto delle sue brame? Dunque la naturale *indipendenza* si verificherà solamente in quello stato nel quale egli *possa* effettivamente ottenere questi due intenti; ed egli riuscirà tanto più indipendente, quanto meno dovrà soggiacere a potenze avverse ed a circostanze contrarianti. Questo stato è il sociale: in esso solo si effettua la vera naturale indipendenza. Che cosa si direbbe di colui che asserisse avere un affamato, prendendo cibo, rinunziato allo stato di fame? avere un ammalato, prendendo medicina, rinunziato ai dolori e alla morte? Vi sono forse diritti calamitosi, come vi sono diritti utili? Dunque o voi volete assumere questa naturale indipendenza come *fatto*, o come *Diritto*. Se l'assumete come *fatto*, voi mi dovete dire che l'uomo, bestia più debole, meno guarentito e moralmente e fisicamente di ogni altra bestia, gode l'indipendenza nel trovarsi in questo stato; se poi l'assumete come *Diritto*, dovete distruggere la nozione essenziale del *Diritto*, la quale inchiude nel suo concetto la precipua condizione della facoltà di procacciare il bene ed evitare il male. Dunque assurda fu l'asserzione di tanti scrittori, parti-

colarmente del passato secolo, che l'uomo entrando in società rinunzii alla naturale indipendenza. Quest'asserzione è tanto più assurda per essi, quanto più è chiaro ammettere eglino che l'uomo sia nato fatto per la società. Diffatti come conciliare questo assoluto bisogno della società con una naturale indipendenza fuori della società? A chi dicesse che l'albero è nato fatto per vegetare piantato in terra, e sostenesse poi che quest'albero può esistere fuori colle radici in aria, che cosa rispondereste voi? La parità è perfetta. Dunque non solo assurda, ma mostruosa contraddizione si è quella di asserire o di figurare che l'uomo, nato per la società, passando in società rinunzii alla naturale indipendenza. Consta all'opposto, che tutta quella indipendenza ch'egli può godere in seno della natura, a norma della sua circoscritta potenza, egli l'acquista e l'esercita in società e per mezzo solo della società, come lo comprova l'esperienza. Se a maggior prova si volessero fatti anche positivi, si possono leggere le relazioni delle tribù selvagge, per esempio nel Libro secondo della Storia d'America del Robertson, e di molti viaggiatori rispetto agli altri popoli; ed in ispecialità poi il celebre Malthus sulla popolazione, e scorrere con lui le terre australi, e molte isole del mare Pacifico. Sebbene in tutte queste relazioni non veggiamo individui isolati, erranti, ed in uno stato perfettamente selvaggio, ma solamente primi abbozzi di informi società; ciò non ostante ci vien fatto di conoscere con quali gravi pene si provvegga imperfettamente soltanto alla sussistenza ed ai più urgenti bisogni, ed a quanta calamità, desolazione e morte esponga uno stato imperfetto di società. Dirò di più: la cosa giunge al punto, che trasportandosi colonie intiere di Europei in un suolo non ancora preparato, e rimoto da confinanti paesi ubertosi ed inciviliti, le colonie stesse costantemente perirono quasi tutte. Da questi fatti lice, a mio credere, argomentare *a fortiori* che cosa sarebbe la specie umana dispersa in individui isolati e selvaggi.

§ 202. Concludiamo adunque, che lo stato di vera e naturale indipendenza, tanto in *fatto* quanto in *Diritto*, della specie umana si verifica veramente nel solo stato di società conforme all'ordine morale. Nè osta a ciò, che ivi siano necessarii magistrati, Principi e leggi; perocchè, se bene addietro si considerano le cose, si troverà che ivi l'uomo non deve mai servire all'uomo, ma alla necessità della natura e al proprio meglio. Non confondiamo il *fatto* col *diritto;* non confondiamo il *disordine* coll'*ordine;* non confondiamo la voce della *natura* con quella della *passione*, i dogmi della *ragione* coi traviamenti dell'*errore*. Nella scienza del *diritto* e del *dovere* noi teniam conto di ciò che deve e può essere

giustamente praticato, e non di ciò che non deve e può essere ingiustamente eseguito. Ma su di ciò ragioneremo più sotto.

VIII.

Costituzione essenziale di ragione della società.

§ 203. Esaminando il perchè, in forza della legge di natura *antecedente*, sia necessario lo stato di società, è agevole il dedurre quale ne debba essere la *costituzione.* Fu veduto che lo stato di società è il fondo naturale ed indispensabile, nel quale si possono, nella maniera più breve, più facile e più efficace, attivare tutti i poteri morali e fisici della specie umana, onde ottenere il meglio ed evitare il peggio. Come il terreno ed un dato terreno è necessario alla nascita, vegetazione, progressi e fruttificazione di un albero, così la società ed una data società è necessaria allo sviluppamento intellettuale, morale e fisico dell'uomo, in mira alla di lui conservazione, incolumità e benessere. Dicesi anche *per lo sviluppamento fisico.* Con ciò si vuole intendere l'acquisto e l'ampliazione di nuove forze fisiche, risultanti non solamente dal soccorso delle nude braccia altrui, ma eziandio di tutti gli strumenti meccanici coi quali l'uomo vince le resistenze esterne, modella tutti gli oggetti presentati dalla grezza natura, e li volge a propria utilità. Questo fatto è troppo notorio per abbisognare di spiegazione. Tutto questo costituisce l'*intento proprio* e *finale* delle società umane.

§ 204. Quest'intento ha i suoi limiti di diritto così certi, come li ha la naturale padronanza ed egualità d'ogni membro associato. Se l'uomo fosse una bestia od un Dio, non abbisognerebbe del soccorso altrui. Ma se l'uomo non può bastare in tutto a sè stesso, egli può bastare in molte cose. Più ancora: non può *esigere* da altri ajuto e soccorso che con un ricambio di ufficii. Dunque la società umana non può essere società di *comunione* o di *azienda*, ma solamente società di *commercio* e di *ajuto necessario.* Questo è il carattere suo essenziale e decisivo di diritto, al quale non fu mai posto mente.

§ 205. Perchè entrate in società, avete voi diritto che il vostro vicino vi venga a fare il vostro pranzo, od a coltivare il vostro orto? Oppure la comunanza avrà essa diritto di farvi portare il vostro letto e la vostra tavola in piazza, per farne parte a tutti? L'intento adunque dell'associazione è limitato dalla necessità, e regolato dalla reciproca eguaglianza di diritto.

§ 206. Ma per ottenere questo intento che cosa è necessario? Ognuno sente essere necessaria la cospirazione di tutti i poteri individuali de-

gli uomini collegati. Dunque, siccome in ogni individuo si distingue il *conoscere*, il *volere* ed il *potere esecutivo*, così sarà necessaria la cospirazione delle cognizioni, dei voleri e delle forze degli individui aggregati. Questa condizione è così assoluta ed indispensabile, che senza di essa non esiste veramente società. Dunque una società sarà più o meno perfetta, quanto più o meno si verificherà in essa questa cospirazione dei tre poteri individuali sopra enunciati. La costituzione adunque necessaria di ragione delle umane società consisterà nella più perfetta cospirazione delle mire, degli interessi e delle azioni degli individui collegati. Il carattere dunque distintivo della costituzione essenziale di ragione delle umane società consisterà nella triplice unità suddetta. Dicesi *ordine di ragione*, per distinguerlo dall'*ordine di puro fatto*. Nell'ordine di ragione si assume come norma assoluta la *perfetta convergenza* dei mezzi col fine: nell' ordine di fatto, per lo contrario, si abbraccia tanto la convergenza parziale, quanto la divergenza; tanto il bene, quanto il male; tanto il giusto, quanto l' ingiusto. È ben vero che l' ordine di ragione effettuato è anch' esso di *fatto;* ma un fatto regolare, giusto, utile [1], perfetto, e quindi un fatto costituito con caratteri così proprii, che non può essere confuso con un altro qualunque. Determinata così la vera idea della costituzione essenziale di ragione dell' umana società, si dimanderà in quale *maniera* si possa effettuare la triplice unità sopra mentovata. Non è egli vero che ogni uomo non può agire che in vista di un proprio vantaggio? È mai possibile che l'uomo sorta da sè stesso, ed agisca per altri motivi, che per quelli i quali determinano la propria volontà? In una parola, è egli possibile che l' uomo agisca fuorchè per *amor proprio?* Qui l'*amor proprio* si assume come volontà generale di star meglio che si può. Ciò posto, noi troviamo bensì forze e tendenze isolate; ma non tendenze comuni, a meno che nella tendenza comune ognuno non trovi la soddisfazione del proprio interesse. Ad effettuare pertanto la costituzione essenziale di ragione della società è cosa indispensabile che l' interesse personale sia *identificato* coll' interesse sociale; di modo che il singolare individuo, operando per altri, vegga di operare per sè medesimo. Questa condizione è così indispensabile, che senza di essa non può esistere vincolo veruno, nè cospirazione delle azioni umane di sorta alcuna. La legge dell' interesse è così assorbente ed imperiosa per gli uomini, come la legge della gravità è assorbente ed imperiosa pei corpi.

---

(1) Da queste espressioni si rileva che pel Romagnosi il *giusto* e l'*utile* sono due cose distinte. (DG)

§ 207. Coll'unità delle mire si crea una mente sola nell'aggregato sociale; coll'unità d'interessi si crea un solo cuore; coll'unità finalmente di azioni si crea un solo braccio. Che cosa manca dunque per costituire la società in vera *persona morale*, avente una sola mente, un solo cuore ed un solo braccio? La società dunque ordinata dalla natura si dovrà considerare ed appellare col nome di *persona morale*.

§ 208. Quando questa triplice unità, costituente la morale personalità dell'aggregato sociale, si verifichi a norma della legge di natura, si verifica pur anco dal canto della mente la sana *opinione pubblica;* dal canto del cuore il più vivo *amor della patria;* dal canto delle forze la maggior possibile *potenza relativa*. Tutto questo è un risultato necessario della cospirazione delle mire e degli interessi, dalla quale deriva per necessaria conseguenza la cospirazione delle forze. Dunque a proporzione che mancherà la cospirazione delle mire e degli interessi, dovrà mancare la cospirazione delle forze. Dunque a proporzione che la società è meno illuminata sulle cose interessanti, meno soddisfatta ne' suoi interessi, ossia che gli interessi siano divergenti, essa sarà del pari e meno felice e meno potente. *Lumi*, *bontà*, *potenza* sono dunque essenzialmente connessi; *ignoranza*, *malvagità*, *debolezza* sono cose l'una dall'altra dipendenti, e tutte portanti la dissoluzione e la perdita della società.

§ 209. L'unificazione dell'interesse personale col sociale fu detto essere la condizione primaria indispensabile della costituzione essenziale di ragione della società. Si domanderà in quale maniera ottenere si possa questa *unificazione* d'interessi? Ognuno risponderà, che questa unificazione non si può ottenere che colla soddisfazione dei bisogni naturali alla costituzione dell'uomo, fatta in società e per mezzo della società. Ora richiamando i sommi capi di questi bisogni, a che si potrebbero ridurre? Essi si possono ridurre: 1.° alla *sussistenza;* 2.° alla *educazione;* 3.° alla *tutela*, ossia al concorso delle forze per difendere e procacciare gli oggetti dei proprii diritti. Dunque una sussistenza, un'educazione ed una tutela, prestate scambievolmente in società e per mezzo della società, col pareggiamento della scambievole utilità, e salvo l'inviolato esercizio della comune libertà, costituiranno il vero e precipuo mezzo onde unificare l'interesse personale coll'interesse generale. Fu aggiunta la condizione di pareggiare fra i collegati l'utilità mediante l'inviolato esercizio della libertà, e ciò sì per *fatto*, che per *ragione*. Per *fatto*, perchè altrimenti nessuno coopererebbe all'altrui benessere, se far lo dovesse col sagrificio della propria utilità e della propria padronanza. Per *ragione* poi, attesa l'eguaglianza naturale di diritto che passa fra uomo e uomo, in virtù della

quale fu stabilito l'assioma, che *par in parem non habet imperium*; ed in conseguenza niun uomo è tenuto a sagrificare i proprii diritti all'altro uomo, ma a prestare la sua opera con un ricambio di utilità. L'equità naturale, ossia meglio la linea che divide il vero diritto fra uomo e uomo dall'esercizio arbitrario della forza, si è appunto il principio dell'eguaglianza, che forma il fondo d'ogni morale anche religiosa, e forma pure il criterio della civile ed universale giustizia tanto fra gli individui d'una società, quanto fra le nazioni. Ecco il perchè fu aggiunta la clausola del pareggiamento delle utilità mediante l'inviolato esercizio della comune libertà.

§ 210. Ben è vero che possono sopravvenire ostacoli insormontabili in società, che si attraversino ad ottenere sussistenza, educazione e cospirazione di forze. Così, per esempio, se dobbiamo credere al principio dell'indefinita moltiplicazione della specie, può avvenire che la popolazione ecceda i mezzi di sussistenza: così pure può accadere che l'infelicità dei tempi non somministri i mezzi acconci all'educazione: finalmente può avvenire che una forza esterna, dal canto delle cose o di altre società, si opponga alla cospirazione delle forze. Ma tutti questi ostacoli, derivando da combinazioni indipendenti dalla mal'opera degli associati, non entrano ad alterare la legge fondamentale della società, nella quale si hanno in mira solamente i mezzi che *dipendono dalla potenza* propria dei socii collegati. E però si deve aggiungere la clausola: di ottenere tutte le cose antescritte, *per quanto dipende* dall'opera e dalla potenza propria dei membri della società. Da tutto questo lice dedurre quale sia l'ordine essenziale di ragione delle società umane, avuto in mira il loro fine, e l'autorità di diritto dei membri che le compongono.

§ 211. Che cosa sono dunque le società di conservazione e di perfezionamento? O si parla dei loro caratteri di *diritto*, o si parla dei loro caratteri di *fatto*. Se dei primi, risulta ch'esse non sono società di comunione o di azienda, ma solamente di utile commercio e di necessario ajuto; se dei secondi, esse sono un *concorso* delle *volontà*, e quindi dell'*opera*, al detto ajuto e commercio. Dal concorso delle volontà nasce quello delle forze; e dalle molte forze concorrenti nasce una sola forza *prevalente*, che forma il *materiale* della *sovranità* (1).

---

(1) Vale a dire, che la sovranità, la quale costituisce il capo, la mente animatrice del corpo sociale, si serve della forza prevalente, costituita dalla unione delle molte forze concorrenti, come di stromento necessario per condurre la società al conseguimento del suo scopo. (DG)

IX.

Del diverso stato della società ne' suoi rapporti di Diritto necessario.

§ 212. Lo stato economico, morale e politico delle umane società non può, per *necessità di natura*, essere uguale in tutti i tempi e in tutti i luoghi. Prescindendo dalle vicende straordinarie e puramente eventuali dei popoli della terra, e prendendo in considerazione solamente le circostanze *permanenti* e naturali degli uomini, noi troviamo che il diverso stato economico, morale e politico delle umane società dev'essere necessariamente l'opera delle società medesime. Non esiste una mano esterna ed onnipossente, la quale prepari i campi seminati, le case fabbricate, le armi acconcie, i vestiti opportuni, ed altri tali mezzi d'incolumità e di godimento; non esiste nemmeno una potenza esterna superiore, illuminante l'uomo sull'ordine dei beni e dei mali, e sulle tracce dei doveri e dei diritti formanti la legge naturale; non esiste finalmente una potenza visibile esteriore e vittoriosa, la quale sospinga gli uomini a formare utili e regolate congregazioni: ma tutto questo è opera di una forza segreta, invisibile e spontanea, esistente nell'anima e nel cuore di ogni umano individuo. Siccome adunque l'uomo nacque perfettamente ignorante, ignudo e inerme in mezzo alla gran selva della terra; così lo stato economico, morale e politico delle umane società ha dovuto incominciare, progredire, svilupparsi e perfezionarsi gradualmente per opera sola delle società medesime, e soltanto dietro gl'impulsi interni, e in forza delle circostanze esterne della natura. Dunque ha dovuto precedere un lungo periodo, nel quale, a forza di milioni di esperimenti, di errori, di vicende or triste or buone, l'uomo grezzo ed ignorante è passato a bel bello allo stato di ragionevolezza e di lumi; l'uomo ignudo, debole, e privo di mezzi d'utilità, è passato allo stato d'industria, di comodi e di godimento; l'uomo isolato o ristretto alla famiglia è passato allo stato di tribù, di popolo e di nazione. Questo corso necessario, e determinato dalle circostanze della di lui natura posta in commercio coll'ordine fisico, si può considerare come una legge di *fatto* necessaria della natura. Dunque il regime della *fortuna*, che ha dovuto precedere quello dell'*arte*, e che ha fatto nascere l'*arte*, è una legge indispensabile delle umane società. Dunque il diverso stato d'infanzia, fanciullezza, gioventù e virilità dei popoli è parimente una legge necessaria di natura. Qui la legge necessaria si assume in linea di puro *fatto*, e come potenza superiore, alla

quale l'uomo deve ubbidire. Legge antecedente di natura è questa, dalla quale nasce una legge conseguente, costituente appunto una varietà di Diritto, adattata alle epoche diverse della vita delle nazioni.

§ 213. Figlia del tempo e della fortuna si deve dunque considerare l'attuale posizione delle diverse società umane sparse sul globo terracqueo. Ma volendo noi riguardare il nostro soggetto colla intenzione di determinare poi certi diritti e certi doveri, ci troviamo costretti ad esaminare partitamente i fondamenti di Diritto necessario dello stato economico, morale e politico delle diverse società. Sotto il nome di *stato economico* intendo = quel dato modo di essere d'un popolo, il quale risulta dalla produzione, distribuzione e consumazione di *fatto* delle cose godevoli presso il medesimo. = Sotto il nome di *stato morale* = quel dato modo di essere d'un popolo, il quale risulta dalle cognizioni, dalle affezioni e dalle abitudini vigenti presso il medesimo. = Sotto il nome di *stato politico* = quel modo di essere d'un dato popolo, che risulta dall'ordine di *fatto* della sua cosa pubblica. =

§ 214. È cosa di fatto, che lo stato di società delle genti specialmente europee presenta nella sua posizione economica uno stato agricola e commerciale; nella sua posizione morale uno stato illuminato da dottrine, leggi e religione; nella sua posizione politica finalmente uno stato diretto da leggi, da Principi e da magistrati. Ora altro è il dire che questo fatto sia avvenuto in forza delle circostanze del tempo e della fortuna, altro è il dire che sia di *Diritto necessario*. Nel fatto operato dagli uomini si verifica tanto il necessario quanto l'arbitrario, tanto il naturale quanto il fittizio, tanto il giusto quanto l'ingiusto, tanto l'utile quanto il nocivo. Ora domando se in massima almeno i tre stati suddetti siano veramente di *Diritto necessario*, o no. Per essere di *Diritto necessario* conviene che la cosa debba essere disposta in quella tale determinata maniera, senza della quale sarebbe impossibile rispettare l'ordine morale di ragione stabilito come norma delle umane azioni. Ora domando se lo stabilimento agricola e commerciale, educato ed illuminato, politico e regolato, nel quale viviamo, sia tale che, almeno dopo un determinato periodo, si debba adottare, sotto pena di violare i doveri rigorosi stabiliti dall'ordine morale di natura. Senza di questa ricerca noi mancheremmo del primo vero fondamento di *Diritto* autorizzante tutti i Codici, per dir così, delle genti incivilite. Se in un solo ramo si potesse sostituire un fondamento arbitrario di puro fatto anche di umana convenzione, si scemerebbe o, a dir meglio, si toglierebbe a tante leggi ed instituzioni il fondamento della loro giustizia e santità, e l'opinione illuminata non verrebbe in soc-

corso della subordinazione politica e della morale interiore; perocchè molta parte dell'edificio sociale essendo riguardata come opera o dell'ignoranza o dell'arbitrio dei potenti, aprirebbe la tentazione a sovvertire un ordine spesso incomodo alla intemperanza personale umana. È dunque sommamente importante il discutere la proposta questione dell'origine necessaria di *Diritto* dello stato economico, morale e politico delle incivilite società.

X.

Continuazione. Della necessità della vita agricola e commerciale, in linea di rigoroso Diritto naturale.

§ 215. Incominciamo dalla posizione economica. Tre generi di vita furono sempre distinti e rappresentati come successivi l'uno all'altro; cioè la *vita cacciatrice*, la *pastorale*, l'*agricola* e *commerciale*.

§ 216. Egli è certo e notorio che un popolo nella *vita cacciatrice* non si può procacciare che una sussistenza infinitamente penosa ed incerta, la quale molte fiate manca ai fanciulli, ai vecchi, e ad ogni altra persona inetta a far lunghe corse ed a coglier prede. Infatti, quando il cacciatore non trovi che quel tanto che basti ad isfamarlo, non può agli infermi e ai deboli recare giornaliero soccorso; dall'altra parte poi questo genere di vita esige un grandissimo paese per un'assai picciola popolazione.

§ 217. La *vita pastorale*, sebbene non sia cotanto aspra ed angustiante, tuttavia pone fra gli uomini una enorme *disuguaglianza* di *fatto*, ed una durissima dipendenza dai più ricchi pastori, ed esige anch'essa vasti territorii.

§ 218. La propagazione della specie viene eseguita con quella fecondità che comporta la natura; e con tanto maggior effetto si compie, quanto meno le sorgenti della forza riproduttrice vengono affievolite dal lusso di godimento: i gradi di questa forza riproduttrice variano e variar debbono in luoghi differenti. Ma per quell'armonica unità che regna nelle leggi fisiche dell'universo, queste varietà vanno e debbono andare di conserva colla fertilità del suolo sebbene incolto, e colla forza moltiplicante che incontrasi nelle altre produzioni locali, come effetti della medesima cagione predominante.

§ 219. La nuova più numerosa generazione che sorge ha diritto di esistere anch'essa al pari de' suoi padri. Ma essa riproduce di nuovo, e la popolazione si moltiplica in guisa, che il territorio non basta più nè alla caccia, nè alla pastura necessaria a far sussistere la popolazione.

§ 220. Che dunque far si dovrà? O morire, o distruggere i più deboli, od emigrare per gire in traccia di nuove sedi capaci ad alimentare la popolazione cresciuta. Ma le altre nazioni, che già le occupano, hanno anch'esse un bisogno e un diritto inviolabile alla propria sussistenza; e però hanno un legittimo ed inviolabile possesso sul territorio che le alimenta, pari a quello che la nazione emigrante aveva sul suo. Esse hanno dunque diritto a respingere i nuovi ospiti. Ecco quindi la guerra, e la più spaventosa e micidiale delle guerre, perocchè non può esser finita che colla distruzione dell'una o dell'altra nazione.

§ 221. La necessità di *fatto*, che spinge i detti popoli ad emigrare, per essere soverchiamente moltiplicati in un paese dove il loro tenor di vita non somministra ad essi alimento bastevole, è bensì un bisogno attuale, ma non è una *vera* e *legittima* necessità, perchè essa poteva essere *prevenuta* e tolta col cangiar modo di vivere, cioè col porsi a coltivare la terra, la quale, ridotta a coltura, è valevole ad alimentare una grande popolazione sopra uno spazio assaissimo minore. Io non sono tenuto a confermare nè colla ragione nè coi fatti questa osservazione, nè le altre urgenze sopra mentovate, perchè sono cose notissime e certissime.

§ 222. Invece mi si risponda: Non è egli vero che il non portare lo spoglio e lo sterminio alle nazioni vicine (salvo il caso di una evidente e giustificata *necessità*) è una legge di *jus* necessario ed inviolabile della natura?

§ 223. Dall'altra parte il conservare la propria vita, il dare e lasciare pur modo di sussistere alla prole da noi generata, e che sorge in mezzo a noi, non è forse un *dovere* naturale ed inviolabile? Se dunque l'*agricoltura*, nel crescere delle popolazioni, è il mezzo *necessario* a fare l'uno e l'altro, e ad evitare le estremità micidiali di cui ragionammo, essa perciò diviene a tutto rigore un necessario *dovere* e Diritto pubblico naturale.

§ 224. La ragione ossia il titolo per cui fu introdotta, rimane il medesimo, anzi si accresce per *conservarla;* perchè col mezzo dell'agricoltura la popolazione si aumenta fino all'equilibrio delle cose, nell'atto che questa ha diritto e dovere a sussistere senza offendere la proprietà delle altre nazioni.

§ 225. Ma lo stabilimento dell'agricoltura, combinato colle circostanze tutte di diritto e di dovere sociale, produce quello delle *vitalizie* proprietà permanenti e particolari, guarentite dalla giustizia comune, non per *fondarne* il titolo, ma per farne riconoscere, difenderne e dirigerne

esteriormente i possessi, e promovere coll'interesse personale del proprietario la comune utilità.

§ 226. Da ciò pure nascono le arti, il commercio, le società più legate con una vicendevolezza di lumi e di ufficii; e da ciò segue il maggiore *perfezionamento* intellettuale, morale e politico delle società, il quale non può essere ritardato e tôrto che dalla mal'opera delle leggi dettate dall'ignoranza o dalla malvagità, e che produrre gli inconvenienti dei quali taluni accagionarono gli stabilimenti agricoli e commerciali, invece di accusarne l'ignoranza o la mal'opera di certi uomini. Io lascio di ricordare, che coll'asciugar paludi, coll'agevolare e raddrizzare il corso delle acque, col diradare immense foreste si migliorano i climi, e si veste la terra d'una sfarzosa ed utile amenità: mi contento solo di far osservare che la natura, col legare gli uomini al suolo che li sostiene, spinge imperiosamente la sociabilità al suo compimento, fissa le nazioni colla proprietà, e dà loro una patria, collega le nazioni colla società libera del commercio, raffina la rispettiva loro moralità coll'avvicendare i frutti della dispari industria e degli ingegni varii degli altri popoli, onde produrre alla fine la pace, la perfezione e la felicità ottenibile fra gli uomini (1). Così la terra perfeziona in certa guisa il genere umano, e il genere umano a vicenda pare che perfezioni la terra.

XI.

Della necessità della istruzione ed educazione sociale, in linea di rigoroso Diritto naturale.

§ 227. Fu osservato esistere un ordine di doveri e di diritti per l'uomo, senza del quale è impossibile ottenere il meglio ed evitare il peggio; fu pure osservato essere impossibile all'uomo il praticare questi doveri e questi diritti, tanto verso sè stesso quanto verso gli altri, senza una *precedente* loro *cognizione*, acquistata dall'intelletto e radicata dalle abitudini. Per le altre specie di animali supplisce l'istinto, e basta al ristretto e costante circolo della loro vita; le loro passioni, o, per dir meglio, i loro impulsi non infrangono le leggi della loro conservazione. Tutto all'opposto accade nell'uomo: in lui la ragione deve tenere il luogo dell'istinto, l'esperienza servir gli deve di maestra. L'intemperanza, ossia l'attività di desiderar tutto e di tentar tutto, come forma il fondamento della sua grandezza e superiorità, così forma la cagione de' suoi

(1) Veggasi Montesquieu, *Esprit des loix*.

disordini e delle sue sciagure. La rondine fa oggidì il suo nido, ed il castoro le sue case, come al principio del mondo. L'uomo non erra più nei boschi per pascersi di ghiande, nè si azzuffa abitualmente col suo simile per impossessarsi di una preda. La *perfettibilità* è l'appannaggio dell'uomo, come la limitazione costante è quello de' bruti. Ma dall'altra parte, siccome fu già avvertito, questa ragionevolezza, madre di essa perfettibilità, è impossibile ad acquistarsi senza la società. Più ancora: questo successivo sviluppamento delle facoltà intellettuali e morali è del pari impossibile ad ottenersi fuori dello stato medesimo sociale. Mirabile è l'economia colla quale si opera il morale incivilimento. La società sempre vivente forma un fondo perenne, nel quale si acquistano tutte le cognizioni interessanti, e si contraggono tutte le abitudini ragionevoli dai membri che successivamente nascono in seno della medesima. In ogni secolo una società, posta in certe circostanze come le europee, va bel bello crescendo in lumi, in potenza ed in civiltà. In ogni secolo l'uomo della nuova generazione non è più l'uomo della generazione antecedente: egli si può dire in certa guisa il simbolo intiero del suo secolo, e ricco di tutta la eredità trasmessagli da' suoi maggiori. Quando voi ponete nella mano del fanciullo un alfabeto, voi lo fate ricco di una sublime invenzione, lavoro di molti uomini e di molte età; quando gli spiegate sott'occhio una carta geografica, e gli fate percorrere la faccia del globo, voi lo fate ricco del frutto di migliaja d'uomini, di milioni di osservazioni, di sudori, di ricerche, di lumi; quando gli insegnate a piantare un albero esotico, a coltivare un campo con certi metodi, voi pure gli trasmettete il tesoro che costò tante fatiche e tanti sacrificii a tutti i suoi maggiori. Così la generazione vivente riceve il deposito dei lumi, degli stabilimenti e delle invenzioni di quella che cessò, e trasmette dal canto suo a quella che succede questo deposito aumentato dalle proprie cure eccitate dai proprii bisogni. Questo progresso si fa e si farà sempre secondo le leggi degli stimoli e dell'inerzia che predominano nel mondo morale, come nel mondo fisico. È dunque frutto delle circostanze il successivo incivilimento delle nazioni. L'uomo ne reca seco le opportune facoltà; ma le circostanze lo fanno o progredire, o arrestarsi, od anche retrocedere. Questa è la legge generale, colla quale vediamo regolato nelle diverse parti della terra lo stato morale delle società.

§ 228. Ma volendo noi riguardare il nostro soggetto dal canto del *jus* rigoroso di natura, noi troviamo un'indispensabile necessità dello stato illuminato, educato e tranquillo delle più incivilite società. Basta dare una sola occhiata ai tempi non solamente della vetusta, ma della

ritornata barbarie, per avvederci quanto lo stato rozzo di mente ed ineducato di cuore rechi seco di disagi, di delitti, di desolazione, di sangue; e convincerci che la forza delle instituzioni e delle discipline morali è indispensabile per l'esercizio della reciproca giustizia fra uomo e uomo, popolo e popolo, ed eziandio per il migliore benessere individuale. Le arti, le scienze, la religione, le leggi sono i precipui motori costituenti lo stato morale di un dato popolo. A chi non è forestiero nella Storia consta di leggieri che questi quattro motori sono indispensabili non solo pel benessere, ma per la pace e per la giustizia fra i privati e fra le nazioni. Del commercio delle arti ne abbiamo detto qualche cosa nel numero antecedente; delle leggi, figlie del Governo civile, diremo nel seguente. Quanto poi ai lumi ed alla religione, basta consultare la più vetusta delle tradizioni esistenti su questa terra, per convincerci che tutti gli institutori dei popoli, fin dalla più rimota antichità, furono convinti che come la religione per mezzo della teocrazia formò il principio della civiltà della specie umana, così essa ne forma l'ultimo sussidio allorchè sono già incivilite. Celebre è il testo di Timeo di Locri, uno dei primi discepoli della scuola pittagorica, circa questo proposito. Parlando egli delle cognizioni della sana morale e della vera filosofia, come causa direttrice dei costumi, prosegue colle seguenti parole:

Sed et intelligentia et antiqua illa augustaque philosophia mentem, mendacibus inanibusque opinionibus expurgatam, et ex magna ignorantia revocatam, scientiae dedicarunt, eamque ad rerum divinarum contemplationem erexerunt. In quarum rerum cognitione si quis ita versetur, ut animum gerat sua sorte contentum, humanosque casus sub se positos habeat, et in hac animi aequitate, quasi secundo flumine, ad moderatam temperatamque vitam aspiret, is profecto viam ingressus est certae felicitatis. Et certe is, cui Deus has sortes attribuerit, per verissimam opinionem ad felicissimam vitam deducitur. Si quis contra durus et praefractus fuerit, nec sanctissimis illis praeceptis voluerit parere, eum poena consequetur tum ex legibus, tum ex illorum sermonum vocibus, quae et coelestes et infernas poenas denuntiant: infelices videlicet manes, implacabilia supplicia manere; et alia quae Jonicus poeta scripsit ex vetere memoria repetita, *ex quorum auditu animos hominum voluit ad religionem puritatemque informare. Quo sane nomine illius consilium probo. Quemadmodum enim corpora remediis quibusdam morbosis sanamus, nisi cedant saluberrimis, ita et animos falsis sermonibus coercemus, nisi ducantur veris. Hac igitur de causa hoc concedatur, quod necessario*

commemorentur peregrina supplicia, quasi animae commigrent ultro citroque in varia corpora.

Questo passo, che si trova nel fine del vero frammento del libro *De anima mundi* di Timeo da Locri, si può leggere nel tomo terzo, pag. 104, della traduzione di Platone di Giovanni Serano, edizione di Enrico Stefano, 1578.

§ 229. La duplice e contemporanea azione delle leggi civili e della religione, qui notata da Timeo di Locri, come derivata da una rimotissima antichità e di consenso di tutti gl'institutori delle nazioni, viene segnata come anche necessaria da uno dei più dotti Padri della Chiesa, cioè dal vescovo Sinesio, il quale molto elegantemente disse che l'acqua lustrale e la spada debbono agire di concerto per contenere la naturale intemperanza di quegli uomini che hanno bisogno d'essere condotti coll'autorità.

§ 230. In ogni età della società vi sarà sempre una classe numerosissima che abbisogna d'essere condotta per via di autorità. Nessun'altra ve n'ha più efficace e vittoriosa, per consenso di tutte le nazioni e di tutti i legislatori, di quella della religione. Essa però non dispensa dall'armonizzare gl'interessi degli uomini collegati giusta l'ordine morale di ragione, onde far riuscire sempre più vittoriosa la possanza della duplice autorità sociale e religiosa. Porre fuori d'equilibrio gl'interessi degli uomini colle male intese leggi e colle cattive amministrazioni, e voler poi che l'opposizione e le minaccie delle leggi civili e della religione sieno vittoriose; egli è lo stesso come volere che i sostegni adattati a una data fabbrica ne trattengano indefinitamente la ruina anche quando la costruzione o la distruzione, che se ne fa, pone le parti tutte fuori dell'equilibrio naturale che aver dovevano. Fu detto che l'amore della felicità agisce sugli uomini come la gravitazione sui corpi. Quella mutua colleganza degli uomini importa una mutua soddisfazione d'interessi. L'ordine dunque essenziale di ragione fu detto consistere in un mutuo equilibrio degli interessi degli uomini collegati. Ciò posto, i sussidii delle leggi penali e della sanzione religiosa possono agire come supplemento; ma non potranno nè dovranno mai sostenere tutto lo sforzo di una costituzione sociale squilibrata e rovinosa.

§ 231. Dalle quali considerazioni lice dedurre quali siano i motivi, quali le condizioni, quali i mezzi, quali i titoli della posizione morale delle civili società; e precipuamente per quali ragioni di rigoroso *jus* naturale rendasi necessario lo stato morale delle società medesime quale noi lo veggiamo e quale meglio esser dovrebbe.

XII.

Dello stato politico della società. Sua necessità in linea di rigoroso Diritto naturale.

§ 232. Dopo avere così stabilita la necessità di rigoroso Diritto naturale dello stato economico e morale della società, passiamo allo stato politico. — Io comprendo, è vero, in una confusa ed astratta generalità, che per tutti gli uomini esistendo un bisogno urgente e *generale* di vivere in istato sociale, si formerà e sussisterà pure uno stato *qualunque* di società, il quale, almeno all'ingrosso, soddisfi all'intento della natura; ma non veggo però ancora fino a qui, in una maniera così chiara che appaghi lo spirito, come, in forza delle cose fino ad ora considerate, in fatto pratico naturalmente avvenir debba l'effezione dello stato politico, e com'esso sia di un'assoluta necessità di naturale Diritto. Ora egli è questo appunto che m'importa, e che chieggo di sapere. In qual maniera poss'io scoprirlo? — Qui, come ognuno comprende, siamo ricondotti di nuovo ad indagare le disposizioni naturali degli uomini relativamente alle cose ora ricercate.

§ 233. L'esame generico che ne abbiamo fatto, dietro i *fatti* notorii delle qualità e dei difetti umani, ci ha accertati bensì d'una *capacità* a conformarci all'ordine sociale, e di un interesse generale a farlo; ma la grande *fallibilità* di spirito, l'indefinita *cupidigia* di cuore, l'estrema *limitazione* di forze, la *varietà* d'ingegno, la *divergenza* particolare di subalterni interessi, ci rendono palese quanto sia difficile, per non dire impossibile, in una moltitudine varia di persone, l'ottenere universalmente e costantemente, come l'ordine sociale esige, la triplice unità sovra prescritta. Anzi, considerando le cose più attentamente, si scopre che a proporzione che le facoltà si sviluppano, che gl'interessi particolari si moltiplicano, che i mezzi di conservazione si aumentano, ella è cosa *impossibile* ottenere dai particolari, intieramente *abbandonati* al proprio *privato* arbitrio, *universalmente e costantemente* le disposizioni e gli stimoli uniformi e vittoriosi che a ciò fanno d'uopo: quindi in ognuno è indispensabile la *libertà* ed *uniformità* di opera all'esecuzione dell'ordine sociale. Niun fatto v'ha, che più di questo sia palese, certo, e contestato da tutta la storia conosciuta dell'umanità.

§ 234. Posto questo fatto, ponderate tutte le note disposizioni favorevoli e contrarie della natura umana, e riferito il tutto all'intento della effezione e conservazione dell'ordine sociale, ne emerge in una guisa ir-

refragabile la *necessità* della creazione e conservazione di un *potere* valevole ad illuminare, interessare e rinforzare la libertà degli uomini aggregati, in quella maniera *unica*, universale e costante che l'ordine essenziale della socialità prescrive. E siccome un tal potere si rende *necessario* per *ovviare* alle aberrazioni, reprimere gli attentati, e ricondurre all'ordine i poteri *particolari;* così dalla natura stessa delle cose si esigono due condizioni simultanee: la prima, ch'esso *supplisca* unicamente in quei casi in cui l'andamento *naturale* delle cose umane non opera rettamente da sè; la seconda, ch'esso per la sua vigoría sia superiore alle forze d'ogni privato o di pochi, e sia per sè capace a correggere ed a reprimere quegli atti dei singoli, i quali o per ignoranza o per interesse tentano naturalmente o di torcere, o di corrompere, o di non effettuare la necessaria unità di opera spesso ricordata. Le facoltà e le condizioni costituenti questo potere, e l'ordine delle funzioni di lui, sono dunque precisamente ed irrefragabilmente *determinate* e *misurate* dai rapporti reali di *fatto* irreformabili, che lo rendono *necessario;* talchè nell'ordine di natura e di ragione ogni arbitrio rimane evidentemente escluso. Anzi la natura delle cose ne fissa così invariabilmente le *condizioni*, che mediante la cognizione di esse si può sicuramente giudicare in che debba consistere la *licenza* e la *tirannia.*

§ 235. Oltre a ciò, non v'ha d'uopo di osservare che il *titolo* di ragione della fondazione di cotesto superiore potere risulta così necessariamente dai fatti *reali* delle cose riferite all'esecuzione dell'ordine essenziale e naturale delle società, specialmente inoltrate ad un certo punto, che per quella stessa ragione che l'*ordine* sociale è un diritto ed un dovere di natura, il quale non abbisogna d'altro titolo di ragione che quello della sua necessità, onde effettuare l'ordine morale; per quella stessa ragione, io dico, la *creazione* e la conservazione del potere *superiore*, di cui parliamo, vengono rendute dalla irreformabile discordanza dei particolari, abbandonati *a sè soli*, *rimedio necessario* alla esecuzione e conservazione dell'*ordine sociale.*

§ 236. I difetti della moltitudine dei socii, abbandonata a sè sola, c'indicano bensì la necessità del *potere superiore* di cui parliamo, e determinano la facoltà e le condizioni del regime di lui; ma per sè medesimi non ci suggeriscono d'onde dobbiamo ricavarlo, nè in chi debba veramente risiedere. L'abitudine di vivere sotto l'impero dei Governi umani ci fa correre col pensiero ad investirne gli uomini. Questo però non viene autorizzato dal concetto logico della cosa, ma solamente dallo stato di *fatto* delle cose della terra, le quali non offrendoci che la natura fisica,

la quale va da sè stessa al suo fine, ci costringono a rivolgerci di nuovo agli uomini. Ma, rigorosamente parlando, e giusta il *concetto logico* della cosa medesima, noi non troviamo una *connessione* essenziale fra queste due idee; è necessario alle società un *potere superiore* illuminante e costringente: dunque gli uomini stessi debbono essere i direttori naturali di sì fatto potere. E per verità, se esistessero su questa terra esseri superiori agli uomini, i quali fossero *naturalmente* e *certamente* dotati di tutti i lumi, di tutto lo zelo, di tutta la potenza, di tutte, in una parola, le facoltà conosciute e convenienti a rimediare (con una positiva e promulgata legislazione, e con un'amministrazione visibile ed efficace) alle *cagioni* che rendono necessario il potere superiore di cui ragioniamo: in tale ipotesi il genere umano, volendo ottenere il proprio benessere col mezzo necessario della società, sarebbe tenuto a rivolgersi ad essi, ed invocare il loro ajuto; e potrebbe con fiducia affidare al loro pieno arbitrio il regime della società stessa. In questo senso pertanto dir si può che il governo della moltitudine *conviene naturalmente* ai più illuminati ed insieme ai più virtuosi. Ma una cotale stirpe superiore e perfetta di esseri, con tutte le figurate condizioni, non esistendo sulla terra, ecco di nuovo che le società ricorrer debbono *a sè medesime*, formare *colle loro forze comuni*, ed affidare a chi più loro conviene la direzione del potere *superiore* mentovato, il quale dalla natura stessa delle cose, altro non ispiegandosi, viene *teoreticamente* atteggiato, limitato e diretto giusta l'ordine testè accennato. Ecco pertanto il *civile Governo;* ecco il suo titolo di ragione, le basi delle facoltà, dei doveri e diritti di lui: in una parola, ecco l'*ordine teoretico* essenziale di ragione della fondazione e delle *funzioni* d'ogni civile Governo della terra.

§ 237. Io chieggo ad ogni persona ragionevole, se qui abbiavi nulla d'arbitrario, nulla che non sia generato, determinato e misurato dal grande ed unico principio della *necessità*. Io sfido tutti gli schiavi venduti al dispotismo, e tutti gli amatori dell'eccesso della libertà, a mostrarmi un solo anello di questa catena, che non sia renduto solido ed indispensabile dalla irreformabile forza dei fatti, e dalle connessioni irrefragabili della ragione.

§ 238. Restringendo le nostre considerazioni ai minimi termini, io domando che cosa sia una società senza centro, e senza capi che ne dirigano le forze, altro che una società *anarchica*. Ora ognuno sa quanti disordini, quanti arbitrii, quanti delitti, quanta devastazione e quanta guerra porti seco l'anarchia. Ebbene io domando: è egli o no dovere necessario di ragion naturale lo astenersi da sì fatte cose? Niuno lo può

negare. Ma dall' altra parte ognuno sa che l' unico mezzo indispensabile, onde evitare l' anarchia, si è lo stabilimento di una *direzione centrale* dei poteri sociali. Dunque questo stabilimento è di ragion necessaria naturale. Questo stabilimento investe la persona morale della società di un nuovo carattere, pel quale essa si appella *società civile*, o in altri termini *stato politico;* a differenza della così detta *società naturale di eguali*, che più propriamente appellar si potrebbe *società anarchica*. Lo stato di società naturale di eguali è piuttosto una finzione della nostra mente, che una posizione reale delle umane congregazioni. Il filosofo talvolta la finge per fissare precisamente il soggetto delle sue ricerche, ed iscoprire ciò che importino i puri rapporti degli uomini collegati, prescindendo dalla considerazione dell' esistenza di una direzione centrale dei poteri della società; ma in fatto pratico una moltitudine più o meno grande di uomini aventi uno scopo comune non può esistere senza questa centrale direzione. Imaginate anche un branco di ladroni: essi hanno sempre un capo. Gli Arabi Beduini, viventi abitualmente in uno stato errante, pastorale, e di ladroneccio abituale, hanno capi militari per le loro imprese, ed arbitri civili per le loro differenze. Scorrete il globo terracqueo, anche dove le società sono le più imperfette; e voi troverete da per tutto una direzione centrale dei poteri degli uomini riuniti.

§ 239. Posto questo fondamento, noi troviamo bensì il titolo generale dello stato politico delle società, ma non il titolo particolare dei diversi stati politici delle medesime. Queste diversità non sono di loro natura arbitrarie, ma sono un effetto necessario dello sviluppamento di *fatto* indispensabile delle diverse età delle società medesime; e però sono un risultato della grande legge antecedente di natura, la quale presiede allo sviluppamento delle società medesime nelle diverse età. Questo sviluppamento lo possiamo considerare o come effetto spontaneo dell'andamento tranquillo della natura, o come effetto della forza estrinseca di un'altra società. Sotto il primo aspetto noi troviamo tre specie successive di Governi: il primo di famiglia, che appellasi *patriarcale;* il secondo dei capi di famiglia riuniti, che dir si potrebbe *senatorio*, cioè dei vecchi; il terzo finalmente civile, nel quale predomina il consenso di tutta la società riunita, benchè diretta da un potere centrale. È noto che la parola *civitas*, nel suo primitivo senso, era sinonimo di *popolo riunito sotto un solo Governo*. Sotto il secondo aspetto poi sorge il Governo nato per la conquista, il quale per lo più è propriamente *Governo militare*, quale specialmente ce lo presenta la storia anche moderna dell'Asia, e nel medio evo la storia dell' occupazione dei barbari del Nord. Figlio di questo

Governo si è il feudale, nel quale fu ridotta ad eredità la podestà dei governatori, i quali erano comandanti militari subordinati al capo dell'armata.

§ 240. In tutte queste specie di Governi, che si possono variare infinitamente per particolarità diverse, sorgono rapporti speciali determinati dalle circostanze necessarie delle cose e degli uomini. Così, per esempio, nel Governo patriarcale il capo della famiglia deve essere necessariamente padre, sacerdote e re. Qui la *patria podestà*, unificata colla *podestà regia*, è assorbente e quasi illimitata. Si ragionerebbe dunque male volendo attribuire ad un altro stato ciò che è esclusivo a questo. Del pari nel Governo che appellammo *senatorio* il direttore del potere centrale gode di una minima autorità, perocchè egli è più capo di una confederazione di patriarchi, che direttore libero di una vera ed individua società. Qui dunque i poteri patriarcali sono quasi intatti, e si transige dai capi quel meno che si può, tanto sul potere loro individuale, quanto sul potere loro patriarcale. Si passa a bel bello allo stato veramente civile; e qui tanto i poteri individuali, quanto i regolatori, vanno a pari passo limitandosi, fino a che riescano perfettamente armonici col sistema unito ed indivisibile della cosa veramente pubblica, cioè propria della intiera ed individua società. Ecco in quale maniera si deve intendere la *ragione naturale di Diritto* dello stato politico delle umane società.

XIII.

Delle disposizioni effettive pratiche naturali della specie umana all'ordine della conservazione propria e della socialità.

§ 241. Con le cose dette fin qui noi abbiamo accennato di volo come venga creato il mondo delle nazioni sul mondo della natura. Parimente abbiamo rilevato quali esser debbano i rapporti di ragione necessaria morale di questo mondo, in mira al fine unico delle umane azioni. L'ordine di ragione morale è veramente in sè stesso come il *bello ideale* nelle arti belle: egli è concezione della nostra mente, che deve servire di idea archetipa ossia di modello alle diverse funzioni degli individui e delle società. Per esso distinguiamo appunto l'ordine di *fatto* dall'ordine di *diritto.* Quest'ordine però riescirebbe una pura chimera, se non venisse realmente effettuato; ed egli non verrebbe effettuato, se le leggi naturali dell'amor proprio umano non cospirassero al fine di lui. Noi abbiamo veduto infatti che il regime della natura e della fortuna è anteriore a quello dell'arte e della ragione. Esiste dunque un'altra legge, dirò così, inte-

riore, la quale almeno in generale cospira all'intento dell'ordine sociale di ragione. Questa legge deve operare sull'amor proprio umano; molla unica di tutte le funzioni libere degli uomini tanto singolari, quanto riuniti. L'ordine sociale di ragione deve richiamare principalmente le nostre viste. Guai all'uomo, guai alle società, se la natura stessa, senza saputa di lui, non cospirasse all'ordine ed al benessere! E perchè la cosa sia manifesta conviene ricercare quali sieno le *naturali disposizioni* della specie umana ad eseguire l'ordine della conservazione propria e della socialità.

§ 242. Fino a che consideriamo l'amor proprio dell'uomo in una veduta *astratta* e *generale*, non troviamo verun lume, il quale ci indichi dover esso avere una buona più che una rea direzione verso i suoi simili. L'uomo nasce colla sola *tendenza* ad esser felice: questa tendenza si determina a norma delle circostanze, o, a dir meglio, a norma degli interessi inspiratigli dalle circostanze. Se, prescindendo da queste circostanze, si volesse assegnare una grande legge *generale*, dir si dovrebbe che il cuore umano ama di spaziare in un infinito libero, e lo spirito ama di riposare su d'un finito certo. Tutto questo nasce dalla indefinita capacità di bramar tutto ciò che può eccitare i suoi desiderii: questa capacità deriva in sostanza dalla facoltà di sentire e di volere, non limitata da verun particolare istinto; questa facoltà però in atto pratico non si esercita che per gradi e su particolari facoltà. Non si può dunque dire in *astratto*, che il cuore umano sia *naturalmente* buono o cattivo; ma si deve nelle circostanze più speciali esterne ricercare se esistano abituali cagioni, in forza delle quali egli contrar possa o bontà o malvagità.

§ 243. Noi ora contempliamo l'amor proprio d'ogni uomo rispettivamente agli altri uomini: *amare*, *odiare*, *essere indifferente*, sono le tre posizioni possibili dei sentimenti che un uomo può vestire verso il suo simile. La quistione adunque riducesi a domandare se, in forza di *circostanze* naturali e necessarie per la Politica, l'uomo sia portato ad amare, odiare, od essere indifferente pel *suo simile*, e fino a qual segno; per quali oggetti e dentro a quali circostanze sia condotto a fare l'una o l'altra cosa, o a vicenda o in tutto o in parte a concepire or l'uno or l'altro sentimento. Ognuno vede che noi non dobbiamo scrutinare minutamente le varietà e i casi speciali, ma attener ci dobbiamo a quelle vedute generali e costanti che sono di appartenenza della cosa pubblica, e dei primi fondamenti della scienza della cosa pubblica.

§ 244. Le prime *circostanze* comunicanti una certa direzione al cuore umano sono quelle che risultano dalla *costituzione* dell'essere fisico-

morale dell'uomo. I bisogni, i piaceri, i dolori, gli appetiti, determinati dall'organizzazione di lui, sono le prime occasioni originanti le affezioni del suo cuore.

§ 245. Senza molte dimostrazioni è manifesto ad ognuno che l'uomo nasce colla tendenza a *conservarsi*, e perciò a respingere ogni nocumento. Ecco l'*amore* della conservazione, l'*odio* dell'ingiuria, l'impulso alla difesa. La passione dell'ira è per legge naturale la salvaguardia dell'incolumità umana: essa è necessaria e legittima quanto il suo oggetto. Nutrirsi, coprirsi dalle ingiurie delle stagioni, viene determinato dal *bisogno* della *fame*, e dalla *molesta sensazione* dell'atmosfera e di tutto ciò che ne circonda. Da questo nasce il desiderio di possedere gli oggetti atti a provvedere a questi bisogni, e quindi la brama del *dominio* delle cose godevoli. L'amor dei beni fisici è per sè legittimo, e non può essere ingiusto che per mala direzione, fuori del caso della necessità.

§ 246. L'amore fra i sessi è più o meno possente, ma sempre vittorioso in tutti i luoghi e in tutti i tempi: esso è un effetto della organizzazione. La riproduzione della specie, la conservazione della stirpe umana lo giustificano.

§ 247. Il corpo umano è una macchina d'una organizzazione compostissima, le di cui suste da un *esercizio* oltre un certo segno protratto vengono *affaticate*, e le quali molta quiete rende inerti e non eccitate a recar piacere all'uomo. Da ciò per una parte nasce il senso penoso della soverchia *fatica*, ed il bisogno del riposo; dall'altra il senso fastidioso della noja, ed il bisogno di agire: così esiste il bisogno e la tendenza in certi tempi ad agire, e in certi tempi a riposare. Fino a qui le inclinazioni sono conformi ai rapporti della conservazione necessaria, e però in sè sono legittime. In tutta questa enumerazione non abbiamo contemplato se non che rapporti puramente personali di ogni individuo, nei quali sebbene veggiamo che gli appetiti sieno determinati dalla naturale costituzione dell'essere umano, e per sè medesimi sieno conformi all'ordine puramente individuale dell'uomo, tuttavia non veggiamo nulla che abbia una relazione o amica o nemica fra più uomini. Rimane dunque a discutere ancora come e fino a qual segno l'uomo possa essere naturalmente portato a giovare o a nuocere o a non curare il suo simile.

§ 248. Datemi un essere che non ami e non possa amare che sè stesso e gli altri per sè stesso: se questo ente avesse in proprio potere tutti i mezzi onde soddisfare a' suoi desiderii, ed essere sgombro da ogni dolore e da ogni pena senza che vi venisse mescolato alcun suo simile, egli è troppo chiaro che non potrebbe avere *motivo* alcuno nè ad amare, nè

ad odiare un suo simile. *Amare* ed *odiare* sono due affezioni della volontà. La volontà non agisce che in conseguenza della spinta dei motivi; ogni motivo porta seco un interesse, ossia una cagione di piacere o di dolore, un desiderio di un bene, o l'avversione di un male. Un tal essere dunque, il quale avesse in suo potere *tutti i mezzi* delle proprie soddisfazioni, non potrebbe nè amare nè odiare il suo simile. Ma l'uomo abbisogna del suo simile, ed a vicenda le soddisfazioni ed i bisogni si collegano. Niun uomo può essere così forte e così possente in tutti i tempi e in tutti i luoghi da poter costantemente ed abitualmente far servire *a forza* molti suoi simili a sè medesimo. Sugli stessi bruti, ch'egli sottomette al proprio dominio, è costretto ad usare dell'impero dell'*abitudine*. Dunque l'uomo, anche prescindendo da un positivo affetto di amicizia, è tenuto a procacciarsi la *benevolenza* degli altri suoi simili, per farli concorrere al proprio bene. Ecco un primo vincolo totalmente *personale* dell'interesse umano fra uomo ed uomo, non per *nuocere*, ma per *giovare*. L'abitudine può contribuire a rinforzare assaissimo questo vincolo; l'abitudine ha un possente impero. Ciò non è ancor tutto. Se poniamo mente ai sopraccennati bisogni personali dell'uomo, noi dobbiamo concedere ch'essi sono veramente imperiosi; talchè non è sperabile che, prima che sieno soddisfatti, l'uomo pensi ad altrui: ma dobbiamo pur concedere ch'essi sono *limitati*, nè per essere soddisfatti esigono un tempo assorbente allorchè gli oggetti ne sieno preparati. Questa è una verità notoria, che ha dato luogo al sistema di rigore dei politici puramente moralisti. Può dunque all'uomo rimaner grande spazio ad agire a pro del suo simile.

§ 249. Qui è dove la natura ha spiegato la sua provvidenza per preparare nel cuore umano gl'impulsi degli affetti virtuosi, senza smentire l'unità del principio dell'*amor proprio*. Cessa, è vero, il bisogno puramente materiale; ma sottentrano, per legge della costituzione umana, altri *morali bisogni* più o meno attivi secondo le circostanze, e di una veramente comune utilità fra gli uomini. Sottentra alla vista delle sventure, dei dolori e delle indigenze altrui la *compassione*, la quale recando nello spettatore e nell'uditore, per un'associazione di idee analoghe, un senso di pena, spinge a soccorrere l'afflitto, il bisognoso, l'oppresso, per sollevare sè medesimo dall'ambascia [1].

§ 250. Sottentra all'aspetto od alla rimembranza delle ingiurie altrui un senso d'ira, inspirato dalle idee della ingiuria; il qual senso eccita a

(1) Vedi in fine di questo scritto una nota al luogo qui segnato. (DG)

praticare una comune vendetta, ch'io appello *convendetta*, onde sfogare l'ira concepita, riducendo le cose all'uguaglianza ingiustamente violata.

§ 251. Sottentra all'aggradevole sensazione di un atto benefico fatto a noi o ad altri, al racconto o alla rimembranza di un tal atto, un senso aggradevole o diretto o riflettuto, o attuale o ricordato, il quale viene rispettivamente chiamato col nome di *gratitudine*, di *congratulazione*; e per un'associazione naturale di idee, quand'abbia di mira l'autor solo del beneficio, è un titolo di *benevolenza*.

§ 252. Così gli annoverati sentimenti, ed altri motivi da questi derivanti, per una naturale e felice reazione riproducono, variano ed accoppiano in mille modi tutti i fenomeni della virtuosa *sensibilità*. Essi poi, illuminati e diretti dalla cognizione delle persone a cui si debbono riferire, eccitati giusta l'importanza dei casi, moderati entro i confini che aver debbono per essere più che sia possibile utili ai *più*, assumono in complesso il nome di *umanità*, di *carità del genere umano*, di *filantropia*.

§ 253. Tutti questi sentimenti riescono più o meno attivi, più o meno durevoli, a proporzione che le cagioni loro sono più o meno forti e durevoli. A proporzione che le società sono più piccole, più imperfette, più rozze, esse sono più lontane dalla norma dell'ordine, e più ignoranti sui mezzi teoretici onde arrivarvi; ma a proporzione hanno fantasia più robusta e passioni più forti, e però in tutte le affezioni virtuose puramente naturali avranno più energia, e saranno più grandi i loro sforzi, e più risoluti i loro atti.

§ 254. Gl'impulsi dell'interesse sociale e delle affezioni virtuose, operanti per un puro senso sperimentale ed abituale, tengono luogo di tutta la *scienza* della giustizia pubblica e privata, prima che la ragione sia illuminata dalla cognizione dei principii: essi dettano allo spirito i giudizii, al cuore gl'impulsi, alla mano gli atti. Questa è quella che io appello *moralità del cuore*. I suoi fondamenti stanno nella costituzione naturale dell'uman genere; le sue leggi sono quelle medesime de' suoi bisogni; la sua misura è quella del naturale sviluppamento delle facoltà umane.

§ 255. Per questa via la natura spinge a bel bello le nazioni alla vera vita civile; anzi non si potrebbe nemmen comprendere come gli uomini, senza questi fondamenti e questi impulsi puramente naturali, siansi accostati a qualche cosa di buono, di utile e di veramente morale, prima della scoperta della scienza e dell'arte; e come la maggior parte dei sentimenti di morale sociale, ridotti a dogmi universalmente ricevuti fino dalla più alta antichità e presso anche le barbare nazioni, abbiano avuto un senso di verità e di bontà che non è comune agli altri rami delle

umane cognizioni. Così si scorge una parte delle tracce e delle molle del regime della fortuna, ossia della natura abbandonata a sè sola.

XIV.

Varietà del temperamento morale sociale. Come si possano correggere le varietà viziose.

§ 256. Le disposizioni esaminate fin qui, considerate complessivamente, costituiscono, dirò così, il *temperamento naturale sociale* dell'uomo interiore. Noi non abbiamo parlato delle affezioni viziose, benchè anche esse sorgano a turbare l'ordine morale, sia fra i privati, sia fra le società. Queste nell'ordine morale di ragione vengono considerate come altrettante aberrazioni, nate da circostanze passaggere o di eccezione, nelle quali trovasi un dato individuo od una data società. Qui, restringendoci alle sole affezioni virtuose, osserveremo che, salva l'unità del carattere morale umano, esse possono soggiacere, come effettivamente soggiacciono, a diverse *varietà*, nate dai tempi o dai luoghi, e dall'*indole* particolarmente *predominante* dei Governi e delle opinioni. Fu già osservato, che il temperamento morale di uno stesso popolo deve variare secondo le età del suo incivilimento. Il carattere delle età barbare ha i suoi vantaggi e i suoi svantaggi, messo in paragone col carattere delle età incivilite. Il ritratto fattone dal celebre Stellini nel suo scritto intitolato *De ortu et progressu morum*, è perfettamente storico. Noi ci dilungheremmo di soverchio, se volessimo entrare a dar ragione di queste grandi differenze: basta il fatto come comprovato e notorio. Una seconda causa di differenza, oltre quella delle diverse età dell'incivilimento, nasce dalla diversa *posizione*, dirò così, *geografica*. Ognuno comprende tosto, che un paese nel quale la fantasia sia più animata, la sensibilità più irritabile, le affezioni più calde, deve presentare una grande varietà morale, paragonandolo ad un paese il quale racchiuda contrarie condizioni. Ognuno sa che lo stato morale della specie umana è *fondato* sullo stato fisico, e *atteggiato* dallo stato fisico, benchè venga *diretto* da un ordine di ragione. Come vi sono condizioni fisiche irreformabili ed indelebili dalla potenza umana, così vi sono caratteri irreformabili ed indelebili morali di una data popolazione, benchè all'indigrosso le condizioni del temperamento morale siano simili da per tutto. Fingete un vivajo di piante, dal quale ne estraete alcune per collocarle in diversi terreni. La pianta che collocaste su di un terreno piano e ferace, in cui le correnti dell'aria ed i raggi del sole agiscono liberamente, sorge diritta, vegeta e prosperosa;

quell'altra, che piantaste sulla cima di un alto monte, dove la vegetazione è assai minore, sorge meschina, piccola ed infruttifera; un'altra, che collocaste in fondo ad un'oscura valle, o sopra un terreno ingrato, contrae altre infelici qualità. Pure la struttura di tutte queste piante e le leggi della vegetazione sono per tutte consimili: da che deriva mai la varietà della loro riuscita? Voi tosto rispondete, ch'essa deriva dalle diverse circostanze nelle quali esse si trovarono collocate. Ecco il caso della varietà del temperamento morale dei diversi popoli sulla terra, quand'anche li consideriamo collocati nello stesso grado di civiltà; ecco una delle ragioni, per le quali, prescindendo dalle altre circostanze, certe affezioni virtuose sono meglio esercitate presso di uno che di un altro popolo, ed anche per alcuni sono quasi ammortite. Qui per altro soggiungere conviene anche l'educazione del popolo medesimo, la quale risulta specialmente dall'amministrazione del suo Governo, il quale, promovendo più o meno la coltura dello spirito, e secondando o dirigendo più o meno gl'interessi reali e permanenti di un popolo, può eccitare o reprimere od alterare le affezioni incorrotte e naturali del popolo medesimo.

§ 257. Da ciò lice dedurre quanto male si ragionerebbe in linea di *Diritto*, quando si volesse assumere i dettami di *fatto* dei diversi popoli come dogmi di ragion naturale. Nell'ordine di ragione si assume un dato scopo come centro di tutte le funzioni morali, ed ivi si assume per modello il *meglio possibile*, e però si escludono tutte le varietà e le contrarietà. Ivi dunque non bastano i dettami del senso morale di *fatto* delle società diverse; ma conviene ricorrere ad un modello assoluto di ragione, come nelle belle arti si ricorre ad un modello assoluto di bellezza. Ciò sia detto per avvertire gli apprendenti di questa scienza di guardarsi dall'adottare alla cieca le dottrine di quegli scrittori, i quali appoggiano i loro insegnamenti sulle voci di questo senso morale. Certamente per lunga pezza esso ha dovuto servire di guida ai popoli della terra, come loro ha servito di guida il senso razionale comune. Ma nella stessa maniera che havvi una logica ragionata, havvi pur anche una morale ragionata; e siccome la logica ragionata dir si potrebbe la logica naturale perfezionata, così dir si può che la morale ragionata sia il senso morale naturale perfezionato. Per altro confessar conviene, che questo senso morale naturale non verrebbe diretto con quella *unità* che è necessaria alla vera vita civile, se non esistesse una *potenza superiore* che procurasse questa unità. Questa potenza superiore si è quella dell'*autorità* tanto delle leggi civili, quanto della religione. Ivi, assumendosi per modello l'ordine morale di *ragione*, si convertono in precetti positivi i dettami

di lui, si avvalorano colla sanzione umana e divina, e si radicano colla forza delle opinioni e delle abitudini. Così il temperamento morale naturale viene perfezionato, e specialmente poi atteggiato ai bisogni delle società.

§ 258. Sussidiarii alle leggi ed alla religione esistono quattro altri motori, i quali contribuiscono a creare e perfezionare in società un senso *comune* razionale e *morale*. Questi sono: 1.° la *credulità*; 2.° la *deferenza all'autorità*; 3.° lo *spirito d'imitazione*; 4.° le *abitudini*. Questi quattro motori concorrono tutti a formare quello che appellasi *spirito pubblico* di un dato popolo. In esso primeggia quella che chiamasi *pubblica opinione*, la quale consiste in un giudizio misto di affezione, pel quale si approvano o disapprovano, si lodano o si biasimano, si accettano o si rigettano le tali più che le tali altre opinioni, le tali più che le tali altre affezioni, le tali più che le tali altre operazioni. L'opinione pubblica è *sana*, quando loda o biasima, approva o condanna, accetta o rigetta ciò che è rispettivamente conforme o contrario al vero ordine morale di ragione. Questa opinione pubblica segue l'unificazione o la dissoluzione sentita dell'interesse generale coll'interesse individuale; talchè, dove gl'interessi si trovassero essere fuori dell'associazione suddetta, essa è nulla, ed hanno luogo soltanto le pretese esclusive delle classi diverse delle società.

§ 259. Ma ritornando alle due cause precipue generali, le quali possono togliere le varietà naturali del senso morale delle nazioni, delle quali abbiamo parlato, cioè all'autorità delle leggi e della religione, noi dobbiamo rallegrarci coll'Europa, dove le leggi romane ed il Cristianesimo per una felice alleanza cospirarono e cospirano a togliere al senso morale de' suoi popoli le varietà nocive, per non lasciare al medesimo che un carattere perfettamente uniforme all'ordine morale di ragione.

§ 260. Per far ciò richiedevasi, tanto dal canto delle leggi romane, quanto da quello della religione, un'unità perfetta nelle rispettive loro disposizioni e nella vicendevole loro corrispondenza. Quanto alla religione, non credo far parola di una perfetta unità intrinseca, poichè questa è un pregio nella medesima già riconosciuto. Piuttosto mirabile si è l'intrinseca unità della romana legislazione, benchè compilata con frammenti di tanti diversi scrittori. Questo pregio colpì il più gran genio della Germania, il celebre Leibnizio, di cui ecco le parole: *Ego Digestorum opus* (dic' egli scrivendo a Kestnero), *vel potius auctorum unde excerpta sunt, labores admiror; nec quidquam vidi, sive rationum acumen, sive dicendi nervos spectes, quod magis accedat ad mathematicorum laudem. Mira est vis consequentiarum, certatque ponderi subtilitas.*

Dixi saepius (aggiunge egli in un'altra lettera scritta otto anni dopo allo stesso) *post scripta geometrarum nihil extare quod vi ac subtilitate cum romanorum ICtorum scriptis comparari possit; tantum nervi inest, tantum profunditatis. Et quemadmodum, remotis titulis et caeteris operis integri indiciis, demonstrationem lemmatis alicujus geometrici ex Euclide aut Archimede aut Apolonio aegre discernas, et ad auctorem suum referas (adeo omnium idem stylus videtur, tamquam recta ratio per horum virorum ora loqueretur); ita ICti etiam romani sibi gemelli sunt, ut sublatis indiciis, quibus sententiae aut argumenta distinguuntur, stylum aut loquentem discernere vix possis.*

Nec uspiam juris naturalis praeclare exculti uberiora vestigia deprehendas; et ubi ab eo recessum est, sive ob formularum ductus, sive ex majorum traditis, sive ob leges novas, ipsae consequentiae ex nova hypothesi aeternis rectae rationis dictaminibus addita, mirabili ingenio nec minori firmitate deducuntur.

§ 261. La perfetta corrispondenza poi tra la religione e le leggi suddette romane non solo si appalesa alla ragione, poichè una sola giustizia regola amendue, ma fu di fatto eseguita nel medio evo, in cui parve che la civilizzazione europea si rifuggisse nel santuario, come in arca di salute, per ivi novellamente ricominciare una nuova èra di civiltà. Il consenso universale di tutta l' Europa incivilita ha posto il suggello a questa duplice unità di cui parliamo, a malgrado della varietà di genio e di interessi dei popoli che la compongono. E qui si potrebbe soggiungere, che nuovo sussidio si ha per l'unità del senso morale anche dall'opinione comune delle genti, indotta dall' uniformità delle leggi civili e della religione; bene inteso che rapporto a quest' ultima noi consideriamo la parte morale soltanto, e gli articoli fondamentali speculativi che la caratterizzano (1).

XV.

Degli effetti della società in relazione all' impero personale de' suoi membri.

§ 262. Dalle cose dette nell' antecedente paragrafo noi rileviamo che lo stato di politica società giova in primo luogo ad illuminare la mente

(1) Sicchè vedesi che l'Autore circoscrive l'uniformità della religione dei diversi paesi di Europa in limiti assai ristretti. Ed infatti le diverse sette, che sono professate da tanta parte di Europa, hanno ben poco di comune colla Chiesa Cattolica Romana, da cui si separarono, e della quale sola è propria quell'intrinseca unità tanto a ragione segnalata dall'Autore nell'antecedente paragrafo. (DG)

ed a rettificare il cuore, onde eseguire l'ordine morale di ragion naturale: la testa muove il braccio, e l'uomo tanto può quanto sa, come fu detto di sopra. Conveniva dunque incominciare ad agire su questa mente per dirigere le operazioni della potenza. Ciò venne operato dalla teocrazia, e dalle conquiste fatte dai popoli educati prima dalla teocrazia. Il corso dell'incivilimento è successivamente promosso e perfezionato da diverse cause: la teocrazia lo prepara, l'agricoltura lo cementa, il Governo lo sviluppa, la libertà lo perfeziona, l'opinione lo consolida; così principia dall'opinione credula, e finisce coll'opinione ragionata.

§ 263. Ma, prescindendo dal corso del tempo, un solo momento di riflessione, dopo le cose esposte, ci rende manifesto che la società civile può sola effettuare colla rettificazione del senso, e colle spinte analoghe delle leggi, della religione e degli altri quattro motori, il *principio regolatore pratico* dell'ordine morale di ragione. Quest'opera per altro riuscirebbe imperfetta, se dallo stato stesso sociale i tre elementi della potenza umana non fossero ampliati e rinforzati, e se la costituzione ed il meccanismo della società non effettuasse in una maniera mirabile l'impero utile e personale, e la soddisfazione giusta di ogni suo membro. Un esame anche superficiale che noi intraprendiamo del corpo sociale, spinto ad un certo grado d'incivilimento, ci manifesta che la mente, il cuore e la mano dell'uomo sono resi liberi e potenti dal concorso intiero di tutta la politica aggregazione, e che nell'aggregazione trova lumi, bontà, soddisfazione, dignità e perfezione. Quella proprietà mobiliare o immobiliare, che vi dà tanta influenza nel pubblico, da che tragge essa la sua forza, se non che dalla protezione della società tutta, quindi dalla forza della politica aggregazione? La considerazione pertanto che voi traete da questa proprietà, i godimenti, l'influenza, il libero impero personale di famiglia che voi esercitate, sono l'effetto di questa società. Quei lumi dei quali tanto vi gloriate, e che v'insegnano ad affrontare mari immensi, a comandare al fulmine, a cangiare la faccia del globo, e sopra tutto ad estendere il valore sociale sopra un maggior numero d'individui, a chi si debbono, se non a quella società dove nacquero, si conservano, si aumentano e si trasmettono alla posterità? Quelle forze artificiali che fecero sorgere le piramidi egiziane, che fecero erigere il colosso di Rodi, il Panteon e il Circo di Roma, che fan nuotare sull'oceano vaste moli da guerra, che sanno trasportare torri da un luogo all'altro; e quelle altre macchine che emulano il lavoro di molte braccia, ed eseguiscono con tanta precisione le funzioni dell'arte, a chi son esse dovute, se non alla società? Io non parlo della tutela armata sì interna che esterna, perchè

ella è cosa che balza agli occhi. Se i vostri desiderii crescono, a chi ne dovete la soddisfazione, fuorchè alla società? Se voi non possedete nulla, chi è che vi sottrae dalla necessità di essere o ladro o schiavo, fuorchè la società? Nuovi bisogni esigono una nuova industria, e la nuova industria dà un valore produttivo a chi la esercita; e quindi un'esistenza sociale a chi non l'aveva. Egli prende parte nel movimento produttivo, e quindi acquista il mezzo di esercitare nella sua sfera l'*autorità di diritto* attribuitagli dalla natura, e compatibile colle sue circostanze. Ogni altro che paga la sua opera, acquista un godimento che prima non avrebbe ottenuto; e così fra tutti si pareggiano le utilità mediante l'inviolato esercizio della libertà. Non è l'abbondanza dell'oro e dell'argento, e la profusione e la squisitezza dei pochi, che contrassegna la civiltà di un popolo; ma bensì il valore sociale diffuso sul massimo numero, ed i ladri e gli schiavi ridotti al minimo possibile.

§ 264. Tenete conto di questo criterio, perchè è decisivo. Ma, a fine di non discostarci dal nostro argomento, giovami osservare che l'effetto della società sui singoli individui è sempre analogo al grado di civiltà e di potenza di tutto il corpo. Considerando profondamente le cose, noi troviamo che ogni membro, in proporzione del suo contingente, si trova istrutto coi lumi di tutta la società, provveduto coll'industria di tutta la società, forte colle forze di tutta la società; talchè, a proporzione ch'essa è meno illuminata, meno industre, meno forte, anche l'individuo si trova a pari passi in un grado analogo. Potrà essere personalmente perspicace, vigoroso ed intraprendente; ma noi parliamo di lumi, d'industria, di forze analoghe alla più bramata soddisfazione delle utilità, conforme all'ordine morale di ragione, e non di un vigore macchinale e di un godimento brutale.

§ 265. Da tutte queste considerazioni egli è manifesto che quella che appellammo *autorità propria di diritto* dell'uomo singolare, ossia il naturale e giusto impero di lui, si effettua realmente in società e per mezzo della società. Ivi di fatto coll'educazione si forma l'uomo interiore, d'onde nasce il potere centrale direttivo di quest'impero; ivi la triplice sua autorità, cioè il suo *dominio*, la sua *libertà* e la sua *tutela*, si spiegano efficacemente e in una maniera utile sì per lui, che per tutta la comunanza. Ogni individuo si può considerare come un punto immenso di attività; la coesistenza ed il reciproco commercio temperano e dirigono questa immensa energia personale. L'ufficio delle leggi e della religione consiste veramente nel *temperare* il potere assoluto dei singoli, e nel contenerlo entro l'orbita più utile per tutti. Così l'ordine morale ras-

somiglia al fisico, nel quale i singoli poteri, dotati di forza indefinita e scambievolmente contenuti, vengono a quelle opportune transazioni, dalle quali nasce la vita e la riproduzione di tutte le cose dell'universo. Se taluno chiedesse quale sia il vero carattere predominante e distintivo dell'ordine morale di ragione, e quale ne sia il più segnalato ed immediato effetto, rispondete francamente: questo carattere e questo effetto si è la *moderazione.* La temperanza, considerata come virtù, corrisponde a questa condizione; la discrezione, che evita tutti gli estremi, prende abitualmente di mira questo carattere; l'impronta abituale dell'educazione, fino nelle più minute funzioni sociali, consiste in questa moderazione; quella che dicesi *civiltà* od *urbanità* riducesi in ultima analisi ad una transazione scambievole di amor proprio, ed i riguardi scambievoli sono effetti di questa transazione. Tutto ciò è effetto della socialità, e dell'ordine di ragione che la dirige. Il secondo effetto pertanto della società, rispetto all'individuo, riducesi ad introdurre e mantenere la *moderazione universale.* Essa accoppiandosi coll'impero personale dell'uomo, ne costituisce le *maniere* proprie di lui; talchè dir si deve ch'egli consista in un potere veramente temperato ed atteggiato da reciproche transazioni co' suoi simili, in modo ch'egli ne trae perfezione personale, affezioni virtuose, sussistenza utile, libertà equabile, tutela assicurante.

XVI.

Della più vera e distinta nozione del Diritto naturale.

§ 266. Al principio di questo scritto noi abbiamo definito il Diritto naturale come *scienza*, come *legge*, e come *facoltà* di operare; ma questi tre aspetti non potevano cangiare l'identità del soggetto [1]. Il *Diritto naturale*, quale può servire realmente alla pratica umana, altro non è in sostanza che la grand'arte di vivere degli uomini e delle società [2]. Quest'arte, in quanto è dedotta dalla cognizione della mente umana, forma la scienza del *Diritto* medesimo; e le regole di quest'arte, dedotte dalle loro cagioni, ne formano la teoria. In sostanza però il soggetto è il medesimo; poichè nelle regole altro non si può esprimere se non che la serie di quegli atti i quali sono necessarii ad ottenere il meglio e ad evitare il peggio nel corso della vita umana. L'imagine riflettuta da uno specchio, veduta da taluno a cui è impossibile di vedere l'oggetto rap-

---

(1) Vedi il n.° XIII. in principio. — (2) Vedi in fine di questo scritto una nota al luogo qui segnato. (DG)

presentato, contiene in sostanza i *tratti identici* dell'oggetto medesimo: ecco la scienza del *Diritto naturale* rispetto al suo soggetto reale. Nelle tre definizioni date del *Diritto naturale* fu posto per iscopo dell'ordine morale di ragione il procurare il meglio e l'evitare il peggio. Questo scopo è verissimo; ma esso è troppo generale, e la di lui cognizione isolata non somministra principio alcuno direttivo alle operazioni della vita piuttosto in un senso che in un altro. Fino a che non erano scoperte e dimostrate le necessarie relazioni dei *mezzi* col *fine*, era impossibile di rendere questo scopo universale più adattato alla pratica umana. Nella prima definizione pertanto del *Diritto naturale* non si potevano introdurre le necessarie *specificazioni*, le quali ne potessero rendere la nozione più distinta, e più adattata alla pratica. Ma dopo che abbiamo veduto che l'unico mezzo generale ed indispensabile, per fatto stesso di natura, ad effettuare il naturale Diritto si è la società, noi siamo autorizzati a rendere più distinta e più specificata la nozione del Diritto stesso naturale, preso nella sua essenza.

§ 267. Noi abbiamo trovato che la persona dell'uomo è originariamente incapace a *conoscere* e a *volere* le regole del naturale Diritto, e che per acquistare questa cognizione e questa volontà è necessario il soccorso della sociale educazione. Per essa sola l'uomo acquista quello che appellasi *perfezionamento*, ossia facoltà morale ad esercitare convenevolmente la propria potenza; talchè se da una parte il perfezionamento personale forma lo strumento indispensabile della condotta morale dell'uomo, dall'altra parte la società forma il mezzo indispensabile per acquistare questo perfezionamento.

§ 268. Più ancora: acquistato il perfezionamento, l'uomo individuo sarebbe per sè incapace a procurarsi le soddisfazioni richieste dai bisogni tanto fisici quanto morali, ingeniti dalla natura; per cui questa soddisfazione non si può ottenere che col soccorso altrui, e coll'opera concorde dell'aggregazione. Finalmente abbiamo osservato che l'esercizio delle facoltà naturali di diritto proprio dell'uomo non potrebb'essere guarentito ed assicurato che mediante il concorso delle forze della società, retta da un potere centrale comune, e governata coi sussidii delle leggi civili e della religione. Da questi tre motivi indispensabili, costanti ed universali noi ricaviamo alcune condizioni necessarie e perpetue del Diritto naturale, le quali possiamo inserire nella nozione di lui come caratteri essenziali e costanti del medesimo. Queste condizioni sono: 1.° la più felice conservazione della specie umana, e questa forma lo scopo; 2.° il perfezionamento personale dell'uomo, e questo forma una condi-

zione annessa ed inseparabile dalla conservazione medesima; 3.° lo stato sociale, e la concorrenza di tutti i membri del medesimo a produrre la più felice conservazione, accoppiata al più rapido e completo perfezionamento. Volendo adunque definire il *Diritto naturale di ragione*, vale a dire il Diritto naturale come *modello ideale* di pratica morale, cioè contenente tutte le condizioni indispensabili al suo intento, in conseguenza di queste premesse noi dobbiamo alla frase generale di *procurare il meglio ed evitare il peggio* sostituire = onde in seno alla società e per mezzo della medesima procacciare la più felice conservazione dell'uomo, accoppiata al più rapido e completo perfezionamento del medesimo (1). =

§ 269. Con queste specificazioni ognuno rileva il fine prossimo e proprio del Diritto naturale umano, perocchè s'incomincia a vedere a qual punto speciale debbano tendere tutte le operazioni della vita umana; senza di che la scienza del naturale Diritto riesce così vaga, astratta e generale, che non somministra iniziativa alcuna per l'arte di condurre gli uomini. Qui si potrebbe dire che una grande generalità si risolve in una grande nullità. Se la teoria del Diritto naturale forma la teoria di una grand'arte, e di un'arte tutta propria e distinta da qualunque altra; essa dunque deve in sè contenere i caratteri *specifici* che la contraddistinguono da ogni altr'arte praticabile dall'uomo. L'ottenere il meglio e l'evitare il peggio è proprio di qualunque pensiero e di qualunque azione possibile umana. Si dovrebbe dunque confondere l'arte morale con qualsiasi altr'arte possibile, e però non definire mai la scienza del *Diritto naturale*. Ecco ciò che viene praticato da tutti coloro i quali riducono questa scienza ad una nuda formola algebrica elevata alla sua più astratta generalità. Io mi riservo fra poco di dare la nozione di risultato del *Diritto naturale;* e frattanto credo prezzo dell'opera di entrare in alcune altre specificazioni proprie del *Diritto naturale* considerato nella sua vera generalità. Queste specificazioni riguardano tre caratteri, che si sogliono riscontrare in ogni specie di Diritto; vale a dire: 1.° l'*utilità*, 2.° l'*indipendenza*, 3.° la *libertà*. Questi tre caratteri sono assoluti; e se ne possono aggiungere due altri in tutto *relativi* al commercio fra uomo e uomo, i quali sono quelli dell'*eguaglianza* e della *notorietà*. Questi cinque caratteri debbono essere ben compresi, per formarsi una chiara idea dell'entità morale d'ogni specie di diritto esercibile dall'uomo e dalle nazioni, sia assolutamente, sia rispettivamente fra di loro.

---

(1) Vedi in fine di questo scritto una nota al luogo qui segnato. (DG)

XVII.

Osservazioni speciali sovra i principali caratteri proprii del Diritto naturale considerato nella sua generalità.

§ 270. Incominciamo dai caratteri assoluti. Questi, come ora fu detto, consistono nell' *utilità*, nell' *indipendenza* e nella *libertà*. L' unione di tutti questi fu già rilevato (n.° VI.) essere necessaria a costituire la così detta *padronanza personale*, ossia l' autorità giuridica umana. A dir vero, essa risulta dal complesso del *dominio*, della *libertà* e della *tutela;* e però l'*utilità*, l' *indipendenza* e la *libertà* sono qualità annesse a questo complesso di diritti. Per ben intendere la cosa conviene osservare, che quando si parla di utilità, si parla di facoltà di ottenere il meglio e di evitare il peggio, subordinata all'ordine necessario, ossia all'ordine imperioso dei beni e dei mali, indotto non dalla mal' opera degli uomini, ma dal fatto stesso dell' imperante natura (n.i II. e IV). L' *utile* e il *giusto* non sono due cose contrarie; come non sono due cose contrarie la *forza* ed il *diritto*. All' opposto, come il *diritto* altro in sostanza non è e non può essere che una *forza regolata*, così pure il *giusto* altro non è e non può essere in sostanza che un' *utilità regolata*, e propriamente un' utilità *conforme* all' ordine morale di ragione. In questa *conformità* consiste la *giustizia*, come nella difformità l' *ingiustizia:* la *giustizia* e l' *ingiustizia* sono due relazioni puramente logiche, e nulla più.

§ 271. Parlando del *giusto* e dell' *ingiusto* come di cose da ricercarsi o da sfuggirsi, disgiungere dall' idea loro l' idea di *utile* e di *danno*, egli è lo stesso che volere un effetto senza causa, un'obbligazione senza motivo, un impero senza forza, una legge senza sanzione. Per tutti coloro i quali stabiliscono che il fine della legge o del Diritto naturale è il conseguimento della felicità, disgiungere l' *utile* dal *giusto* è un commettere la più mostruosa contraddizione: un dovere o un diritto inutile è una contraddizione in termini. Non dite voi che l'uno e l' altro sono *mezzi* al benessere? Dunque per ciò stesso asserite che sono utili. Definitemi che cosa sia *utilità* e *una cosa utile*, e rispondete. È dunque dimostrato che l' *utilità* forma un carattere perpetuo ed essenziale di qualunque diritto e dovere, e che questa *utilità* è l' *utilità regolata*, non l'*utilità sregolata;* lo che in sostanza coincide col *giusto* bene inteso. — Per la qual cosa ogni diritto e dovere, considerato in atto pratico, si può denominare una *funzione utile* e *conforme* all' ordine morale di ragione, e più

propriamente l'*esercizio* di una *forza utile* all'operatore, e conforme all'ordine morale di ragione (1).

§ 272. Passiamo ora all'*indipendenza* ed alla *libertà*. Questi due nomi si sogliono spesso assumere promiscuamente, come se si trattasse di una stessa cosa avente due nomi diversi. Io sono libero di fare la tal cosa; io non dipendo da nessuno; io sono padrone di me stesso; io sono libero da ogni predominio, ec.: ecco frasi comuni, che si odono tutto dì. Esaminando per altro le diverse applicazioni che si sogliono fare di questi due nomi, si trova ch'essi realmente esprimono due diverse idee. Può darsi una perfetta dipendenza unita colla più perfetta libertà, e viceversa può darsi una rispettiva indipendenza unita alla mancanza di libertà. Fingete diffatti una legislazione savia ed un suddito ottimo. Qui il suddito è essenzialmente dipendente; ma volendo egli spontaneamente e per un senso ragionato l'esecuzione della legge, egli veramente fa tutto ciò che vuole: allora egli non è servo, ma compagno della legge; allora è veramente libero. *Libero*, nel linguaggio comune, è colui il quale fa ciò che vuole. Il saggio volendo unicamente l'ordine, benchè serva allo stesso, è dunque nello stesso tempo totalmente libero e totalmente dipendente. Sotto l'ordine di ragione non è veramente servo che lo sregolato ed il malvagio.

§ 273. Fingete all'opposto due uomini egualmente forti gettati in un'isola deserta, senza poter sortire di là per mancanza di naviglio. Questi due uomini, considerati rispettivamente l'uno all'altro, sono indipendenti; ma direte perciò che sieno liberi di sortire dall'isola? No certamente. Pare dunque che la *soggezione* nel *principio* dell'azione sia il contrapposto dell'*indipendenza*; il *divieto* sia il contrapposto alla *libertà*. Nella *dipendenza* non si prende propriamente di mira il divieto di una data azione, ma unicamente l'influenza di un impero estraneo ad agire in una od in un'altra maniera; nella *libertà* all'opposto si prende di mira l'esenzione da una opposizione all'esercizio stesso della forza. Veramente in un largo senso chi è dipendente non è originariamente libero nel *principio* dell'azione; e però l'*indipendenza* si può figurare in qualche maniera come una libertà originaria che cade nel principio primo movente dell'azione. Ma questa specie di libertà sarebbe sempre, nel suo vero e rigoroso concetto, diversa dalla libertà propriamente detta, il di cui essenziale concetto consiste nella esenzione da ogni ostacolo

---

(1) Vedi in fine di questo scritto una nota al luogo qui segnato. (DG)

nell' esercizio di una forza. Volendo adunque usare la proprietà del linguaggio, si deve distinguere l'*indipendenza* dalla *libertà*.

§ 274. Propriamente parlando, l'*indipendenza* nel senso più universale può dirsi = lo stato di una cosa, in quanto va esente dalla necessità di determinarsi in forza di una causa estrinseca a lei. = La *libertà* poi nel senso universale altro non è che = l'esenzione da ogni ostacolo nell'esercizio di una forza. =

XVIII.

Continuazione. Dell' indipendenza indotta dall'ordine morale di ragione.

§ 275. A parlare con verità, niun essere in natura, tranne Dio, può essere assolutamente indipendente. Allorchè dunque diciamo che l'*indipendenza* è una qualità o meglio un effetto del naturale Diritto, di quale indipendenza parliamo noi? A prima giunta veggiamo che questa indipendenza non può essere che *relativa*. La definizione stessa del *Diritto naturale* inchiude questo supposto. Dal momento che l'uomo deve *servire* ad una legge qualunque, indotta dai rapporti che passano fra lui e gli agenti posti *fuori* di lui, egli non può essere indipendente, ma necessariamente va *soggetto* all' ordine naturale. L' *indipendenza* dunque, di cui parliamo, non si può intendere in un senso assoluto. Essa dunque, quando potesse esistere, non si verificherebbe che in un senso puramente relativo.

§ 276. Per conoscere se e fino a qual segno si possa verificare questa indipendenza, convien conoscere fino a qual punto *possa essere spinta* la potenza umana sì rispetto alla natura, che rispetto agli altri uomini. Posto, come fu detto, che l'uomo abbia certi bisogni e certe tendenze, noi troviamo un punto al quale tende la sua potenza. Questa potenza può essere nella sua sfera o serva o padrona. Poniamo la padronanza almeno come possibile, salva la costituzione dell'essere umano. Allora noi indoviniamo fino a qual punto possa essere elevata la di lui potenza intellettuale, morale e fisica; e ci figuriamo anticipatamente la fondazione e l'estensione di quell'impero, al quale dalla natura gli fu concesso di giugnere. Ivi riposando col pensiero, troviamo quello stato eminente al quale l'uomo può giungere; e questo stato lo denominiamo *indipendenza naturale di ragione dell'essere umano*. Ivi diffatti vediamo l'uomo interiore sottratto dalla primitiva schiavitù brutale dei sensi e degli appetiti, e reso possessore di una ragione illuminata e previdente; ivi pure veg-

giamo l'uomo aver vinto molte contrarietà fisiche, e rivolta coll'ingegno e colle forze acquistate molta parte della natura in propria utilità; ivi veggiamo il regime della fortuna ridotto ai minimi termini possibili, e all'opposto quello dell'arte e della ragione ampliato al suo massimo segno; ivi, in una parola, veggiamo il mondo delle nazioni fabbricato su quello della natura, e questo mondo artificiale ampliarsi, abbellirsi, e *soddisfare* alle umane volontà. Da tutte queste considerazioni noi concludiamo essere possibile all'uomo uno sviluppamento tale della propria potenza rispetto alla natura, che nascendo interiormente ed esteriormente ignorante, inerme e schiavo, egli può divenire illuminato, forte e padrone in proporzione delle facoltà attribuitegli dalla natura. Ecco in che consista questa specie di *indipendenza di ragione rispetto alla natura.*

§ 277. L'altra specie di indipendenza è quella che riguarda i nostri simili. *Par in parem non habet imperium.* Questo assioma di Diritto, universalmente ricevuto, inchiude essenzialmente l'idea della reciproca indipendenza naturale di *ragione* fra uomo e uomo. Ma questa specie di indipendenza come verificar si può nelle civili società? Non è egli vero che tutto il sistema sociale è vincolato da doveri, retto da magistrati, dominato da Principi? Come dunque si può verificare l'indipendenza naturale di ragione? A questa domanda è facile rispondere adequatamente. Due relazioni dobbiamo qui considerare, e considerarle in uno stato di perfetta legislazione e di ottima amministrazione. Ricordiamoci che parliamo dell'*ordine morale di ragione*, cioè quale deve e può essere, e non quale o per ignoranza o per intemperanza può accadere: queste due relazioni sono quelle dei cittadini *fra di loro*, e quelle dei cittadini col *loro Governo*. Quanto alle prime, ognuno sa che nello stato perfetto sociale niun cittadino è veramente dipendente o servo dell'altro, anche quando presta servigi personali; ma è perfettamente indipendente dal suo eguale, e solo dipendente dalla legge: ogni padre di famiglia è essenzialmente sovrano e principe delle cose sue; co' suoi eguali poi è solo alleato indipendente. Ciò è così notorio, che tutta la giustizia civile riposando sulla reciproca *eguaglianza* di diritto, involge essenzialmente il supposto, che ogni privato sia *indipendente* per diritto dall'altro privato; talchè la libertà civile forma la conseguenza di questa padronanza e rispettiva indipendenza. Perchè due contrattano con buona fede, liberamente e tranquillamente lo scambio di due derrate, di cui rispettivamente abbisognano, direte voi che l'uno sia padrone dell'altro? Più ancora: se consideriamo profondamente l'indole di ragione delle umane associazioni, noi troviamo che ivi non si tratta d'una società di *azienda*, ma

unicamente d'una società di *soccorso:* vale a dire, niuno deve portare in piazza il suo pranzo, nè i suoi mobili, nè il suo scrigno; come niun altro privato può ingerirsi abitualmente nell'azienda domestica altrui: ma ognuno è padrone in casa sua, e quindi è tenuto colle proprie forze a provvedere alle cose sue, e non ha diritto al concorso della comunanza se non in quelle parti dove mancano le forze proprie. Da ciò nasce un tacito contratto *sinalagmatico*, cioè *ultro citroque* obbligatorio di un vicendevole soccorso in tutti i casi necessarii. Del rimanente l'indipendenza reciproca privata predomina come carattere perpetuo in tutte le civili relazioni (n.° VIII).

§ 278. Più difficile sembra la risposta, se consideriamo le relazioni fra i cittadini ed il *loro Governo;* perchè l'idea d'impero e di sudditanza sembra ripugnare a qualunque idea di vera indipendenza. A ciò rispondo, che *in fatto* la cosa apparisce così; ma in linea di ragione si verifica precisamente l'indipendenza che vogliamo: perocchè si verifica che l'uomo non servendo veramente all'uomo, ma alla necessità della natura ed al proprio meglio, egli si trova realmente indipendente dal suo Governo, benchè in effetto ubbidisca al medesimo. Servendo al suo Governo *quale dev'essere*, non serve all'uomo, ma serve all'ordine necessario della natura. In esso riesce impossibile verificare la triplice unità di mire, di interessi e di azioni costituenti il vero ordine morale delle società, senza lo stabilimento di un Governo (n.° XII). Da ciò ne viene, che il Governo riesce una *macchina* d'ajuto, necessaria ad ottenere l'impero naturale dell'uomo privato (n.i VII. XII. XV.): sotto questo punto di vista il privato non serve al Governo, ma il Governo serve al privato. Un padre che nutrisce ed educa un figlio, serve al figlio e non lo fa servire a sè; un agente che sorveglia come deve gli affari di una famiglia, non fa servire la famiglia a sè, ma egli serve alla famiglia. Per rendere più manifesto questo pensiero fingiamo che sulla terra vi sia una classe, dirò così, di semidei sommamente sapienti, sommamente buoni e sommamente potenti, e che a questi semidei venga affidato il governo delle umane società. In questo caso l'ordine vero di ragione essendo effettuato, quale ne sarebbe la conseguenza? Questi sovrani, facendo tutto per l'interesse dei governati, nè facendo mai servire i cittadini ad una mira loro privata, eseguirebbero realmente, per quanto fosse possibile, il modello ideale dell'ordine morale di ragione. Ma che cosa importerebbe l'effezione di quest'ordine? Essa importerebbe, che gli uomini governati seguirebbero un modello superiore agli stessi semidei; il modello, dirò così, della Provvidenza; e viverebbero con cognizione di causa e con una perfetta fiducia sotto una

specie di teocrazia ragionata, nella quale i governanti, ridotti al puro ufficio di *ministri* dell'ordine supremo della natura, procaccerebbero ai loro governati tutto quel bene del quale fossero capaci, e che le circostanze potessero permettere. Ora in questo stato l'uomo ragionevole che cosa potrebbe desiderare di più?

§ 279. Ma se egli ottenesse tutto ciò che ragionevolmente poteva desiderare; se, dando ascolto a' suoi governanti, egli ottiene quel meglio che si poteva conseguire; se non gli viene imposto nulla a beneficio dei governanti, ma tutto a proprio beneficio; se la sfera della sua potenza intellettuale, morale, fisica si trova elevata a quel massimo segno, al quale nell'ordine universale della natura essa può arrivare; se in questa sfera egli serve ai proprii bisogni, alla propria perfezione, alla propria dignità, senza servire mai alle *mire private* di chi lo governa: è egli vero, o no, che qui il cittadino non servirebbe al governante, ma unicamente alla necessità della natura e al proprio meglio? Dunque in questo stato, ad onta dello stabilimento del Governo e a fronte del medesimo, il cittadino sarebbe realmente *indipendente*. Ora se dalla finzione noi passiamo alla realtà, e se pensiamo all'ordine morale di ragione, cioè al più perfetto modello possibile, egli è manifesto che anche rispetto al Governo l'uomo è per *diritto* indipendente dal suo simile.

§ 280. Ma se tanto rispetto alla natura, avuto riguardo alla propria costituzione, quanto rispetto al privato ed al pubblico, l'ordine morale di ragione importa la rispettiva possibile indipendenza; egli è manifesto essere proprietà generale del naturale Diritto il produrre l'indipendenza di ragione di cui parliamo. Essere dunque autore di una indipendenza valevole a soddisfare i veri bisogni umani; elevare, dirò così, la umana potenza all'impero più utile: ecco in che consista la seconda qualità assoluta del naturale Diritto. Questa qualità, accoppiata al suo *soggetto*, viene annunziata ora col nome di *padronanza*, ora di *dominio*, ora di *proprietà*. La *padronanza* altro in sostanza non è che = un dominio proprio e indipendente. = Il *dominio* poi = è la facoltà propria e indipendente di usare e di agire su delle cose e delle persone a proprio beneplacito. = La *proprietà* finalmente, sia reale, sia personale, consiste = in un dominio indipendente ed esclusivo, *in quanto viene attribuito a taluno:* = essa dir si potrebbe una *suità di Diritto*. In tutte queste idee entra l'*indipendenza* a dar loro la forma; così che se levate loro questa qualità, lasciando il resto, la padronanza, il dominio, la proprietà svaniscono intieramente. Qui convien dare un avvertimento. Allora quando gli scrittori di Diritto trattano la quistione, se taluno possa rinunziare

alla naturale libertà per rendersi schiavo d'altrui; e pronunciano ciò non essere lecito, perchè l'uomo toglierebbe a sè stesso la facoltà di adempiere ai proprii doveri; questi scrittori abbracciano realmente l'idea dell'*indipendenza naturale di ragione.* Vero è che, tolta la *libertà* propriamente detta, viene inceppata la naturale padronanza; ma ciò riguarda il suo esercizio, e non il suo principio. Ad ogni modo siccome la naturale indipendenza, come fu detto, si può in largo senso appellare col nome di *libertà antecedente*, così per la retta intelligenza è d'uopo ritenere la vera e distinta idea quale fu accennata in questo n.° XVIII.

§ 281. Quando si parla di un popolo, cioè di un aggregato d'uomini viventi sotto un dato Governo, l'idea di *indipendenza* viene rimarcata; così che, tolta la medesima, cessa la personalità di quel dato popolo, lo stato suo proprio politico svanisce intieramente, il suo territorio diventa provincia, ed egli forma una parte confusa coll'altro popolo al quale è aggregato. Ma di ciò si dirà a suo luogo.

XIX.

Della libertà *come carattere universale di naturale Diritto.*

§ 282. Che cosa sia la *libertà*, e come si distingua dall'*indipendenza*, fu già spiegato di sopra. Ora rammenteremo che come *diritto* essa è = la facoltà di andare esenti, per parte di qualunque esterna potenza, da opposizione nell'esercizio dei nostri diritti e dei nostri doveri = (n.° VI).

§ 283. La *libertà*, parlando con rigore, non costituisce un diritto *a sè*, ma propriamente una condizione inseparabile ed universale; o, dirò meglio, un *requisito essenziale* dell'esercizio di qualunque diritto e dovere. I doveri e i diritti sono, come fu detto di sopra, funzioni utili della forza umana, le quali debbono essere libere per potere esistere e produrre il loro effetto. Io ho diritto di nutrirmi *senza essere impedito*, di vestirmi senza essere impedito, di amministrare il mio patrimonio senza essere impedito. In queste ed altre simili locuzioni si esprime distintamente la funzione utile e la libertà: la frase *senza essere impedito*, applicata ad ogni sorta di funzioni utili e giuste, ed annunziata con una sola parola, forma il significato generale e proprio della parola *libertà*. È dunque dimostrato che la *libertà* non costituisce un diritto *a sè*, ma una *condizione* ed un carattere perpetuo d'ogni sorta di diritti e di doveri. Fu detto poi, che questo carattere è *essenziale*. Io voglio dire, che è così necessario per l'*effezione* del diritto e del dovere, che, tolto esso, ogni diritto e dovere riesce nullo. Ciò è dimostrato pensando che ogni funzione umana reca

utilità coll'effettivo suo esercizio. Quando adunque l'esercizio è impedito, non può più recare l'intesa utilità. Dunque la volontà, l'intenzione e l'effetto vengono frustrati. Mancando l'effetto, l'uomo prova tutti i mali della privazione, come se non avesse diritto alcuno: all'opposto coll'*esercizio libero* della sua potenza si procaccia l'utilità autorizzata dall'ordine di ragione. Dunque è dimostrato che la *libertà* forma una condizione ed un carattere essenziale di ogni diritto e dovere; in una parola, di tutto il diritto naturale. Ecco il perchè si suol dire che l'uomo che ha perduto la libertà ha perduto tutto. La vita infatti è un bene, quando è un mezzo di benessere; è un male, quando va congiunta al malessere (1).

§ 284. Alcuni definirono la *libertà* = la facoltà di fare tutto ciò che non è vietato dall'ordine morale di ragione. = Ma, a dir vero, essi definirono piuttosto la madre della libertà, che la libertà stessa. Qui l'idea propria della *libertà* non nasce che per via di *induzione*: io ho diritto di fare tutto ciò che non è vietato; dunque nelle cose permesse niuno può impedire l'esercizio della mia potenza (si poteva aggiungere anche nelle cose dovute). Dunque io ho diritto di esercitare *senza contrasto* questa potenza. In questa ultima conseguenza sta propriamente l'idea di *libertà*. Nella recata definizione viene presentata propriamente la padronanza regolata dell'uomo, e però la somma delle *prerogative di ragione a lui competenti*, anzi che l'idea propria e precisa della libertà naturale e legale. Tutto il Diritto naturale, preso come facoltà, viene compreso nella recata definizione (n.i III. e VI).

§ 285. Discendendo a riguardare la libertà fra uomo e uomo, sia nella società, sia fra i popoli, non diremo dunque, come fu detto da altri, che la *libertà* consista *nel poter fare tutto ciò che non nuoce ad altri*, ma bensì nel diritto d'essere esente da ostacoli dalla parte altrui nell'esercizio dei nostri diritti e doveri. Oltre che la nozione che rigettiamo non è propria, essa trae a mostruose conseguenze sì nel diritto di difesa, che nella collisione dei diritti in caso di necessità. Soggiungeremo poi, che la citata definizione conviene piuttosto alla padronanza fra uomo e uomo, come si può dedurre dalle cose dette poco fa sulla definizione già rigettata della *libertà* presa come diritto generale.

§ 286. Opposta alla *libertà* si è la *licenza*, o, a dir meglio, l'abuso del potere umano. Quello che chiamasi *diritto del più forte* cade in

---

(1) Ciò va naturalmente inteso in un certo senso, ossia secondo la comune maniera di dire. Esattamente parlando, la vita è sempre un bene, in quanto è condizione indispensabile al perfezionamento morale. (DG)

questo concetto. Il diritto del più forte è un assurdo morale ed una contraddizione in termini. L'idea di *diritto* importa una conformità all'ordine morale di ragione. Questa conformità, come fu già detto, forma la giustizia dell'atto, e quindi la legittimità della funzione, che appellasi *diritto*. Per lo contrario in quello che appellasi *diritto del più forte* entrano tanto gli atti giusti quanto gli ingiusti; ivi si prescinde da qualunque norma, da qualunque legge, da qualunque ordine moderatore. Ripugna dunque all'esercizio arbitrario della forza il predicato di *diritto*, il quale essenzialmente inchiude una forza regolata, ed esclude per necessità di concetto una forza sregolata. Il diritto adunque del più forte è un assurdo morale ed una contraddizione in termini.

§ 287. Noi abbiamo fino a qui contemplata la *libertà* come un carattere universale necessario del Diritto naturale; ma se ricerchiamo *come possa essere effettuato* in atto pratico, sì rispetto alla natura che rispetto agli altri uomini, noi siamo costretti a richiamare al pensiero ciò che abbiamo già detto dal n.° VII. fino al XV. inclusive. Noi veggiamo diffatti, che rendendo l'uomo illuminato di mente, temperato di cuore, potente di mano, noi fondiamo ed ampliamo il regno della vera libertà conforme all'ordine morale di ragione. Di fatto con questi tre mezzi si rimovono, dal canto delle cose e degli uomini, potentissimi ostacoli al pieno esercizio delle funzioni utili, delle quali è capace l'umanità. Tutto ciò che fu detto sull'impero naturale dell'uomo e sulla maniera di effettuarlo, si applica di necessità alla maniera di *effettuare* praticamente la libertà legittima umana. Con questa veduta si rileggano i numeri sovra citati, e si troverà una luminosa dimostrazione di ciò che qui affermiamo. La facoltà di bruteggiare e di delinquere non entra nella nozione della *legittima libertà*. L'impotenza a far male forma anzi il trionfo della legale libertà, specialmente fra uomo e uomo.

§ 288. L'amore della libertà si può dire ingenito non solo all'uomo, ma ad ogni animale. Il celebre Cuvier, tanto versato e profondo nella storia naturale degli animali, osservò che l'amore della libertà è così prepotente, che ogni animale selvaggio, privo della medesima, non si presta al prepotente bisogno della riproduzione della specie.

§ 289. Abbiamo adunque dalla natura non solo la legge antecedente di ragione, ma eziandio la serie dei mezzi e l'effettiva disposizione morale per l'effezione del *diritto di libertà*. Così tutta la vista del soggetto rimane compiuta.

XX.

Della libertà interiore nel commercio umano.

§ 290. *Cognizione*, *volere* e *potere esecutivo*, sono i tre poteri personali che intervengono sempre nell' esercizio di qualunque diritto e dovere umano. Alla *cognizione* si ricerca la *verità*, al *volere* la *spontaneità*, al *potere esecutivo* la *libertà*. Il concorso simultaneo di queste tre condizioni forma l'*atto legittimo*, l' *atto morale*, l' *atto imputabile* all' uomo ragionevole.

§ 291. Quanto alla *cognizione* sì della *legge* che della vera natura degli atti che si eseguiscono, io non mi estenderò a fare molte parole; perocchè nella morale filosofia fu già dimostrato che l' atto resta viziato sì dall' *ignoranza* che dall' *errore* non imputabili (1); e che per conseguenza l'autorità giuridica umana non deve soffrire lesione da queste cagioni: e se per caso si fosse praticato qualche atto lesivo all' interesse di un ignorante o ingannato incolpabilmente, l'atto deve essere annullato o corretto, e segue il risarcimento.

§ 292. Passiamo ora al *volere*. Fu detto che la *spontaneità* ne forma il requisito di ragione. Come ciò si può dimostrare? Per rispondere a questa domanda incomincierò dagli esempii. Io ho un podere che mi è caro. Coi frutti di questo podere, unitamente ai guadagni di un' altra personale industria, io provveggo alla sussistenza mia e della mia famiglia. Avviene che io sono colpito da lunga malattia, per cui cessano i profitti della mia industria, e sono costretto, *per vivere*, a vendere il podere che mi era caro, e ne ritraggo il giusto prezzo. Domando se qui siavi lesione alcuna della mia libertà. Ognuno mi risponde di no.

§ 293. Fingiamo ora il caso che taluno colle armi alla mano e con minacce di morte mi strappi la cessione scritta di questo podere, sborsandomi peraltro il giusto prezzo. Domando se qui venga o no lesa la mia libertà. Mi si risponde di sì. Ma perchè questa differenza? Forse perchè l'atto mi fu estorto dal timor della morte? Ma se questo timor di morire mi mosse a stendere la cessione richiestami coll' armi alla mano, mi

---

(1) Cioè non imputabili a quello cui l'atto altrui riesce ingiustamente dannoso, come si rileva dalle espressioni che seguono. Al contrario sarebbe, se si considerasse l'atto in chi lo commette; poichè allora l'ignoranza e l'errore viziano l'atto, solo in quanto siano imputabili. L'ignoranza invincibile e l'errore involontario escludono l'imputabilità dell'atto in chi lo eseguisce. (DG)

muove pure a vendere avanti al notajo il mio podere. Come dunque, in vista dello stesso motivo, appellate voi il primo atto *libero*, ed il secondo *forzato;* il primo *valido*, ed il secondo *nullo;* il primo *giusto*, ed il secondo *ingiusto;* il primo *equo*, ed il secondo *iniquo;* il primo *conforme alla legge naturale*, ed il secondo *contrario* alla medesima?

§ 294. A questa mia interrogazione voi rispondete, che nel primo caso l'alternativa o di alienare il podere o di perire, che forma il motivo dell'alienazione, viene indotta da una necessità di natura imputabile a nessuno; ma nel secondo caso essa viene indotta dalla prepotenza d'un mio simile. Se questa prepotenza fosse legittima, dovrei ammettere che io *possa essere obbligato a servire al mio simile* a suo beneplacito: lo che è contrario al diritto della reciproca indipendenza, risultante dalla rispettiva uguaglianza.

§ 295. La libertà dunque, di cui mi parlate qui, riducesi al diritto di non essere costretto da altri uomini a fare una cosa non dovuta; il che propriamente riducesi al diritto d'indipendenza rispettiva, che altrimenti dir si potrebbe *libertà antecedente* fra uomo e uomo. Non è la libertà filosofica di cui parliamo, ma la libertà legale: il libero arbitrio speculativo non forma oggetto delle nostre ricerche. Ma non quistioniamo di parole, e proseguiamo. Figurate che invece di usare delle minacce colui avesse usato delle preghiere e di generose esibizioni, e che io mi fossi piegato a vendere il podere a me caro. In questo caso vi sarebbe lesione alcuna della mia libertà, o di altro mio diritto? Voi mi rispondete di no. È perchè ciò? Perchè (voi mi replicate) io ho agito *di buona voglia*, ossia spontaneamente e liberamente. Ma ditemi: le preghiere e le inchieste, le esibizioni e le minacce non sono forse amendue mere potenze morali operanti sull'uomo interiore, atte a predominare l'umana volontà, colla sola differenza che nelle une si tratta di un senso aggradevole, e nelle altre di un senso penoso? E perchè in un caso io debbo riguardarmi indipendente e libero, nell'altro servo o forzato? Perchè, voi mi rispondete, nel primo caso faccio ciò che mi piace; nel secondo ciò che non mi piace: nel primo opero *volentieri;* nel secondo *mio mal grado:* nel primo caso vado al mio fine con un senso solo e con una spinta diretta; nel secondo con due sensi contrastanti e con una spinta indiretta: nel primo si tratta di ottenere il meglio, cui unicamente abbraccio; nel secondo di evitare il peggio, cui sempre fuggo, per riposare sopra uno stato che non mi piace. Ora se non fossi spinto dalla prepotenza, io non avrei mai da me stesso seguíto questa via: vale a dire, se fossi stato libero e indipendente dispositore della mia potenza, io non sarei stato co-

stretto a subire il male minore della privazione, per evitare il male maggiore della morte. Se dunque da questa differenza nasce l'affermazione o la negazione della *libertà antecedente*, ossia dell' indipendenza rispettiva umana, risulta in ultima analisi, che il *criterio* di *questa libertà* nasce dalla considerazione della spinta diretta e semplice verso il benessere. Diffatti la nostra volontà, abbandonata a sè sola, tende direttamente al maggiore e più costante piacere. L'azione dunque volonterosa, spontanea, di buon grado ec., forma negli atti *potestativi* il segnale distintivo della *libertà antecedente di ragione fra uomo e uomo.*

XXI.

Continuazione. — Della libertà interiore negli atti doverosi, specialmente pubblici.

§ 296. Dico *negli atti potestativi*, perocchè negli *atti doverosi* la cosa procede diversamente. Ivi diffatti non può aver luogo ciò che mi *può*, ma ciò che mi *deve* piacere. Per far sentire questa differenza io torno al caso del possesso del podere sopra figurato. Fingiamo che per motivo di *difendere* la città, di cui sono membro, o contro un inimico, o contro l'impeto d'un fiume, sia necessario alla città stessa di prevalersi del mio podere, e che, previo lo sborso del giusto prezzo anche di affezione, essa se ne impossessi mio malgrado: dirò io che la città abbia commesso uno spoglio ingiusto, e lesa la mia legittima padronanza? Ognuno mi risponde di no. E perchè ciò? Perchè dalla legge della socialità io sono tenuto pel mio meglio a concorrere a quei sacrificii che sono necessarii a difendere il bene sommo dello stato sociale (n.[i] VII. XV.): egli è il caso dell'uomo che vende il suo podere in caso di malattia. Ma qui non solamente il proprietario è indennizzato col prezzo, ma ritrae dalla incolumità della città gli altri beneficii annessi alla conservazione della medesima. La considerazione di queste cose *deve prevalere* nella mente dell'uomo savio, e amante del miglior suo bene; e però l'amore illuminato di sè stesso deve prevalere al piacere ristretto del possesso dell'oggetto avocato. Qui dunque l'uomo non serve realmente all'altro uomo, ma alla necessità della natura e al proprio meglio. Ad onta dunque della *mala voglia*, o anche della positiva coazione, che interviene nella privazione della proprietà fatta nel caso proposto, non vi ha una vera lesione della *libertà antecedente* del possessore. Nel conflitto dunque degli interessi pubblici e privati il criterio per determinare i veri confini

della *libertà antecedente*, ossia della padronanza del privato rispetto al corpo sociale, deve esser tratto non da ciò che il privato può, ma da ciò che dee volere.

§ 297. A ciò che il privato *dee volere* corrisponde ciò che il pubblico *ha diritto di esigere*. Ora abbiamo dimostrato che il pubblico non ha diritto di esigere se non ciò che torna meglio all'universale (n.° VIII.): dunque il pubblico esigendo ciò che è di diritto, esige ciò che torna meglio ai privati; dunque esige ciò che ogni privato *dee volere* pel suo meglio; dunque coincide collo scopo unico dell' ordine morale di ragione. Sparisce dunque ogni *contrasto di ragione*, e non rimane che un *contrasto di fatto*, che non può sorgere se non o dall' ignoranza o dall' intemperanza personale privata.

§ 298. Senza questa maniera di vedere la cosa sarebbe impossibile giustificare l'impero e la sanzione delle leggi, l'esercizio della civile e criminale giustizia, l'imposizione dei tributi e dei servigi personali entro i limiti della *più rigorosa necessità*, e col rispettivo vantaggio comune. Facendo valere il proprio dissenso di *fatto* contro una provvidenza *veramente necessaria*, ogni privato refrattario potrebbe volere la dissoluzione dell'ordine sociale, o l'impunità per gli atti che lo violarono. Ho contemplato soltanto una provvidenza veramente necessaria, per indicare che ogni legge ed ogni altro atto di autorità non è veramente giusto, se non vien fatto solo quando fa bisogno, secondo l'esigenza del bisogno, e dentro i limiti del bisogno; e però a norma di ciò che ognuno dee veramente volere, in conseguenza dei rapporti reali ed imperiosi della natura. Dal che si rileva, che chi governa troppo non solo governa male, ma governa ingiustamente; e peggio poi, se governa per far prevalere l'utilità di alcuni pochi, col sagrificio dell'interesse dei molti. Le cattive leggi e le arbitrarie amministrazioni offendono la personale indipendenza e la libertà: l'indipendenza coll'obbligare ad atti non doverosi; la libertà col vietare atti che dovevano essere facoltativi. Qui il doveroso ed il facoltativo si determina in vista dell'ordine morale di ragione, risultante dai *rapporti reali e necessarii* delle cose, nel senso già spiegato (n.° I). Questi rapporti abbracciano tutte le circostanze necessarie sì pubbliche che private, indotte dalla forza dei luoghi, dei tempi, delle cose e degli uomini. Il determinare la *vera necessità naturale* non è difficile a chi vuole agire con diligenza e con buona fede: le innovazioni del tempo entrano nei dati determinanti questa necessità. Se il tempo è il più grande innovatore, come disse Bacone, si dovrà dire che il vero Diritto naturale è il più fedele seguace delle naturali e necessarie innovazioni. Per questo

solo mezzo le leggi ed i Governi rispettano la giustizia, la indipendenza e la libertà naturale privata.

§ 299. Dalle quali cose siamo autorizzati a conchiudere, che il *diritto di libertà interiore*, ossia la libertà di ragione *rispetto alla volontà umana* negli atti potestativi, consiste nella facoltà di fare ciò che si deve, a norma dell'ordine morale di ragione, preso in tutta la sua estensione. Il *diritto di coazione e di difesa*, del quale abbiamo già ragionato (n.° VI.), trae da ciò la sua armonia colla *libertà*, e si vede come possa stare insieme col *vero diritto di libertà*, anche considerato nella sua sorgente interna. A maggiore schiarimento si richiami qui ciò che abbiamo detto nel n.° XVIII.

XXII.

Osservazioni speciali sui caratteri estrinseci e relativi del Diritto naturale. — Dell' eguaglianza.

§ 300. Dopo le osservazioni fatte sin qui sui tre caratteri assoluti e perpetui del Diritto naturale, considerato come prerogativa dell'uomo, cioè su l'*utilità*, l'*indipendenza* e la *libertà*, passiamo ad esaminare gli altri due caratteri egualmente perpetui, ma *relativi*, proprii di questo naturale Diritto. Questi, come fu detto, consistono nell'*eguaglianza* e nella *notorietà*. Incominciamo dall'*eguaglianza*.

§ 301. L'*eguaglianza*, nel senso suo il più universale, altro non è che = l'identità di quantità riferita a due o più cose. = La *quantità* poi, nel senso suo più universale, benchè propriamente definir non si possa per essere un'idea semplicissima, pure si può connotare con altri termini; e però volendola nominalmente definire, dire si potrebbe = quel modo di essere, in virtù del quale una cosa si rende capace d'incremento o di decremento. = Qui noi parliamo della eguaglianza di *diritto*, e non di quella di *fatto*. In questo senso non è altro che = lo stato medesimo dei diritti naturali umani, in quanto in ogni individuo non sono o maggiori o minori che in ogni altro individuo. = Si potrebbe anche dire non essere altro che = l'identità di misura, ossia l'esistenza della stessa quantità di diritto in tutti gl'individui umani. =

§ 302. L'osservazione che abbiamo fatto relativamente alla *libertà*, di essere cioè non un diritto *a sè*, ma di formare un carattere di ogni diritto, conviene assai più alla *eguaglianza* di cui parliamo. Essa fra uomo e uomo si può dire propriamente essere la misura e la salvaguardia naturale dei diritti nel commercio degli uomini e delle società. Il *diritto*, co-

me funzione utile od esercizio proficuo di una forza, forma propriamente l'entità del *diritto*, come fu già osservato.

§ 303. L'*eguaglianza* fu posta fra i caratteri perpetui puramente *relativi*, cioè risguardanti le azioni fra uomo e uomo; a differenza dei diritti assoluti, che prescindono da questo scambievole commercio.

§ 304. Spesso si suole confondere dagli scrittori di naturale Diritto il *fondamento dell'eguaglianza* coll'*eguaglianza* medesima. La somiglianza di qualità o di rapporti, o, se si vuole, l'identità delle qualità, non costituisce rigorosamente l'*eguaglianza*, ma bensì la *rassomiglianza*. L'*identità* è appunto quella che costituisce il concetto *simile*; la *diversità* è quella che lo rende *dissimile*. Ma due cose simili, ossia identiche in qualità, non sono sempre fra di loro eguali, ossia identiche in quantità. Due quadrati, due circoli possono essere e sono di fatto perfettamente simili; ma possono essere fra di loro disuguali. Si verifica dunque, quando sono disuguali, una identità di forma e una diversità di quantità. È necessario ritenere queste distinzioni, per non errare ragionando degli umani diritti.

§ 305. Tutti coloro che dalla più alta antichità fino ai giorni nostri parlarono dei diritti umani, riconobbero la eguaglianza naturale di diritto fra uomo e uomo. La morale di tutti i popoli e le religioni tutte dell'universo sanzionarono il precetto di fare agli altri ciò che si brama fatto a sè stessi, e di non fare a loro ciò che non si vorrebbe fatto a sè stessi. Con ciò fu consacrato dall'autorità delle religioni, da quella delle leggi e dal consenso universale il principio dell'eguaglianza naturale di diritto fra uomo e uomo. Il filosofo, che ama di conoscere le cose per le loro cagioni, domanda qual sia il fondamento di questa *asserita* eguaglianza di diritto. Dicesi *eguaglianza di diritto*, per distinguerla dall'*eguaglianza di puro fatto*, anche rispetto alle facoltà attribuite dalla natura ad ogni individuo. Niuno ignora che tutti gl'individui umani non nascono dalle mani della natura pari di forze fisiche ed intellettuali. Più ancora: l'età stessa, l'educazione, le vicende della fortuna, le malattie, e cento altre circostanze, frappongono grandiose differenze tra le forze e lo sviluppamento delle facoltà degl'individui. Questo fatto notorio non abbisogna di prove speciali. Ma se è vero che il diritto è fondato sul fatto risultante dai rapporti reali e imperiosi della natura, dove troveremo noi il fondamento della pretesa eguaglianza di diritto fra uomo e uomo? Questo fondamento non si dee forse verificare dal canto dello stato reale di *fatto* della costituzione naturale dell'uomo operata dalla natura? Ora se in questa costituzione si trovano tali disparità, dove troveremo noi i fondamenti dell'eguaglianza?

§ 306. Qui abbiamo sott'occhio un vero conflitto di concetti, anzi una formale contraddizione in termini. Se dunque questa eguaglianza veramente esiste, essa dedur si deve da altri aspetti o da altri rapporti dello stesso soggetto: questi aspetti e questi rapporti in che consistono?

§ 307. Esclusa l'idea dell'aspetto materiale di *fatto* concreto, convien salire ad un altro principio più eminente. Per ben rilevarlo io domando se, posta anche la disuguaglianza asserita di *fatto*, si possa stabilire il principio della reciproca dipendenza fra uomo e uomo.

§ 308. Voi mi rispondete di no; poichè si dovrebbe venire alla conclusione, che l'uomo debole o ignorante debba servire per diritto al più forte ed al più avveduto. Dato questo principio, converrebbe distruggere tutto quanto l'edificio dei diritti, e sostituire la forza alla ragione. A questo vostro argomento io rispondo, ch'esso sembra involgere una viziosa petizione di principio, a meno che non mi mostriate un altro mezzo termine che possa conciliare la disuguaglianza reale di *fatto* colla eguaglianza effettiva di *ragione*. Col vostro argomento voi supponete realmente l'uomo indipendente dall'altro, perchè tacitamente lo supponete pari all'altro. Da questa parità appunto è tratta la regola, che *par in parem non habet imperium*. La parità dunque forma il fondamento stesso della indipendenza fra uomo e uomo. Dunque si deve provare appunto questa parità, altrimenti cessa il fondamento stesso della reciproca indipendenza. Ora voi col vostro argomento supponete, ma non provate questa parità. Dunque voi ponete per principio ciò che abbisogna di prova; dunque il vostro argomento si risolve in una viziosa petizione di principio; dunque conviene trovare un altro mezzo termine per provare la vostra conclusione: questo mezzo termine qual è?

§ 309. Tutti gli alberi sono egualmente alberi; ma non tutti gli alberi sono eguali. Con questa frase quale idea identificate voi? Voi mi dite che tutti gli alberi hanno la stessa costituzione, la stessa economia, le stesse leggi estrinseche, sia meccaniche, sia chimiche, malgrado la loro rispettiva differenza. Le differenze che esistono fra gli uomini non sono così grandiose, come quelle che esistono fra gli alberi: una sola specie esiste di uomini, malgrado le differenze delle razze distinte dai naturalisti; e le differenze sono *modali*, non *essenziali*. Vi ha dunque simultaneamente fra gl'individui umani un complesso di somiglianze essenziali, accoppiato a differenze modali. Diffatti, se riguardiamo l'uomo fisico, la sua costituzione, i suoi bisogni, la sua origine, il suo fine, e tutto il corredo delle prerogative conseguenti, sono perfettamente simili, malgrado le differenze accessorie, e dirò così modali ed eventuali, che distinguono

l'uno dall'altro individuo. Sopra le *somiglianze essenziali*, costanti, perpetue si fonda appunto la *parità* da noi ricercata. Quando adunque si parla della disuguaglianza di *fatto*, nata dalle differenze sopra noverate, questa disuguaglianza non cade nè può cadere che su cose *accessorie*, *modali* ed *eventuali*. Con questa distinzione si possono togliere tutte le apparenti contraddizioni sovra esposte, e pare che si possa logicamente conciliare la disuguaglianza di *fatto* colla eguaglianza di *diritto*.

§ 310. Non abbiamo però ancora côlto il vero termine. Per trovarlo e dimostrarlo è mestieri fare due importanti e vere distinzioni: la prima fra il *diritto* considerato in sè stesso, e l'*oggetto* del diritto, che è la cosa su cui egli si versa; la seconda fra l'*autorità* propria di diritto, e la *potenza* interiore ed esteriore personale, onde *esercitare* quest'*autorità*. Quello che appellasi *jus* è una cosa puramente astratta, intellettuale, incorporea, come, per esempio, l'anima; per lo contrario l'*oggetto*, su cui il diritto si versa, può essere, ed è quasi sempre, una cosa concreta, sensibile e materiale. Così il *jus* di dominio reale è una cosa intellettuale ed indivisibile; per lo contrario l'*oggetto* del dominio è una cosa materiale, come l'oro, i campi, le case, ec. E siccome accade benissimo che molte anime umane abitano in diversi corpi di grandezza disuguale, benchè esse siano fra di loro eguali; anzi una stessa anima in età differenti si esercita e sta unita ad un corpo di differente grandezza, senza scemare od aumentare niente della sua sostanza; così i diritti umani possono riguardare od agire su oggetti esterni di *estensione* differente, senza scemare della loro intrinseca qualità. Così si verifica come esse, benchè esistenti egualmente in diversi individui umani, ed esercitandosi su oggetti *disuguali*, nell'atto che stanno per urtarsi o per collidersi o per equilibrarsi fanno sempre sentire la loro *eguaglianza*. Due atleti egualmente robusti, posti alla guardia l'uno di un piccolo effetto, e l'altro di uno assai maggiore, non si possono l'un l'altro soverchiare per rapirselo; e quantunque vengano caricati di pesi disuguali, non lasciano però d'essere dotati di forze affatto eguali: così il pastore nella sua capanna, ed il grande nel suo cocchio dorato, sono egualmente *inviolabili*, e su disuguali oggetti manifestano una *pari* forza nei loro diritti. In breve, l'*eguaglianza* risiede nei diritti, e la *disuguaglianza* nei soggetti esterni su cui si esercitano.

§ 311. Passiamo ora alla seconda distinzione fra l'*autorità* e la *potenza*. Parlando rigorosamente, si deve porre come certo che a tutti gli uomini, malgrado la disparità di forze fisiche e intellettuali, la *natura compartì un'autorità propria di diritto*, ossia un dominio, una libertà ed

una tutela per procacciare la propria conservazione, accoppiata al personale perfezionamento (n.° VI). Questa verità fondamentale non può soffrire eccezione o limitazione: essa è fondata sulla costituzione essenziale e sulla tendenza indeclinabile d'ogni uomo. Se voi volete pure negarla al debole, o a chi è meno felicemente costituito, dovreste per lo stesso motivo negarla al forte, ed al meglio dotato dei doni di natura. Sì l'uno che l'altro cercano il loro meglio, ed hanno rispettivamente diritto ai mezzi della loro rispettiva conservazione e perfezione. Le facoltà fisiche ed intellettuali sono gli *strumenti* coi quali si esercita l'*autorità di diritto*, e non costituiscono l'essenza stessa di quest' autorità.

§ 312. Pregovi a rilevar bene questa differenza. Dato l'intento, io determino tosto i poteri *necessarii* ad effettuarlo, astrazione fatta se in atto pratico io li possegga, o no. Questi poteri si possono dire *finali* e *teoretici*, perchè fissati in forza soltanto del *fine*, e per una operazione razionale della nostra mente, astrazione fatta dallo *stato* di *fatto* concreto dell'operatore. Il dominio, la libertà e la tutela formano la somma di questi poteri finali teoretici, i quali servendo al fine proposto, furono chiamati *diritti:* in essi cade la *eguaglianza* di cui parliamo. Questi poteri finali e teoretici sono distinti dai poteri *esecutivi* e *pratici*, i quali sono soggetti alle leggi della *necessità*, e quindi a *gradi* diversi; ma questi gradi sono in tutti *inviolabili*, per l'identità dell'autorità di ragione esistente in tutti. Inviolabile è dunque ugualmente fra gli uomini il giusto *esercizio* di ogni loro diritto : questa *inviolabilità* è perfettamente *uguale* fra tutti, benchè disuguali ne possano essere i mezzi; nella stessa guisa che uguale è l'impenetrabilità dei corpi, benchè disuguali ne possano essere le masse.

§ 313. Spingendo adunque le considerazioni ai loro confini, dir si potrebbe che la ragione filosofica dell'*eguaglianza* in ultima analisi si risolve nella *identica inviolabilità* della rispettiva autorità di diritto dei diversi umani individui. Fu detto che gli uomini nascono e si conservano liberi ed uguali in diritto. Parmi che con maggior esattezza dir si poteva, che gli uomini nascono con *diritti simili ed ugualmente inviolabili.* Nel modo comune di pensare i diritti si estendono sì alla *potenza* operante, che all'*oggetto* loro; e però si presentano con quella giusta disuguaglianza che nasce dalla legittima autorità personale. Ad evitare dunque ogni equivoco e controversia, era meglio valersi di questa nostra locuzione. Ridotta la cosa a questi ultimi termini, cessa ogni conflitto fra la disparità di *fatto*, sia nelle facoltà, sia nei mezzi, sia negli oggetti materiali del diritto, e la parità di *ragione* di cui parliamo. Questa parità

di ragione non è tratta dalla considerazione della misura comune dei *mezzi* o degli strumenti concreti di *fatto*; ma dalla natura razionale dei mezzi e degli strumenti di *ragione* finale e teoretica nel modo sovra spiegato. Siamo conseguenti: noi fissiamo prima un ordine di mezzi e di stromenti razionali in mira al fine, come un modello ideale di perfezione. Ciò fatto, tentiamo di coordinare le cose di *fatto* giusta questo fine, e in conseguenza passiamo ai mezzi ed agli stromenti *positivi*, cui ordiniamo, per quanto si può, giusta il modello ideale. La parità di *ragione* appartiene all'ideale, l'inviolabilità al positivo. L'inviolabilità non ammette gradi. Essendo adunque identica in tutti i soggetti, identica è la misura della rispettiva *facoltà* di esercitare i proprii diritti ed i proprii doveri, e di esigere dagli altri la prestazione di ciò che ci è dovuto, ed il rispetto di ciò che ci appartiene. In quest'ultimo concetto consiste veramente la eguaglianza naturale di diritto; e però invece di usare della vaga parola di *eguaglianza*, e di fondarne il motivo nella pura *somiglianza* di *fatto*, parmi che nell'ordine di ragione si doveva ricavare dal *fine* stesso del Diritto naturale, ed appoggiare specialmente all'identica inviolabilità competente a tutti gli uomini, prescindendo da ogni disuguaglianza tanto nelle *facoltà*, quanto negli oggetti materiali. Ricavare il diritto di eguaglianza da queste facoltà e da questi oggetti, egli è lo stesso che volere stabilire la *potenza* in conseguenza degli stromenti e degli oggetti sui quali si esercita la potenza medesima. Questa maniera di ragionare è precisamente il rovescio d'ogni buona logica e filosofia. Argomentate invece dalla tendenza verso la felicità eguale per tutti, e voi stabilirete una eguale morale facoltà, ed una eguale inviolabilità nell'esercizio di questa facoltà. Con questa idea si fonda anche il modello della *giustizia distributiva*, la quale segue la proporzione *geometrica*, e quindi un'eguaglianza rigorosa sotto un altro aspetto.

§ 314. Per altro devesi osservare, che l'ufficio primario della socialità consiste appunto nel togliere o diminuire, per quanto si può, questa rispettiva disuguaglianza di *fatto*, e nel supplire, coi soccorsi della società e coll'autorità delle leggi, alla rispettiva impotenza indotta dalla natura e dalla fortuna. Il primo e massimo beneficio della costituzione e dell'andamento della società consiste appunto nel correggere questa disuguaglianza, salvo il diritto della reciproca comune indipendenza e libertà.

Tutto questo s'intenderà meglio se richiamiamo le cose già esposte dal n.° XI. al XVI., e meglio ancora si comprenderà collo sviluppamento delle dottrine del naturale Diritto.

XXIII.

Come l'eguaglianza di diritto *possa sola giustificare certe disuguaglianze di* fatto.

§ 315. Aggiungiamo di più, che la giusta disuguaglianza di *fatto*, specialmente dal canto dei possessi delle cose, e fino anche pei meriti e per le ricompense, viene giustificata soltanto in forza dell'eguaglianza stessa di *diritto*. Io non potrei dimostrar meglio questo assunto, che valendomi d'un esempio già inserito in uno scritto popolare stampato nell'anno 1792. Robinson e Tadik colle loro mogli fanno un viaggio in mare. Si solleva una tempesta, e sono gettati in un'isola, dove si salvano. Le loro barche, restate in possesso delle acque e dei venti, vengono rotte e disperse; onde sono costretti di rimanere nell'isola, senza poter più ritornare alle loro case. Per buona sorte in quest'isola si trovano delle case; ma senza abitanti, perchè furono prima rapiti dai corsari. In esse trovansi attrezzi di agricoltura, ed agio bastante da ricoverarsi. L'isola ha alcun poco di terreno colto, e alquanto fruttifero per seminare. Robinson e Tadik comprendono che per sostentarsi è necessario coltivare la terra; quindi convengono di pârtirsela in proporzioni eguali, e di ajutarsi nel resto delle occorrenze.

§ 316. In capo ad un anno Robinson e sua moglie, essendo più attivi, robusti ed industriosi dell'altra famiglia, raccolgono alcuni sacchi di più di grano; quindi ecco la disuguaglianza fra le due famiglie nei prodotti utili. Accade che Tadik viene a generare molti figli, ed i prodotti del suo campo non bastano ad alimentarli tutti. Robinson per lo contrario non ne genera che due soli, ed egli di mano in mano ha migliorato il suo fondo.

§ 317. Quindi Tadik si presenta a lui, e gli offre parte della sua terra, chiedendo in corrispondenza altrettanto grano, onde alimentare la sua famiglia. Robinson accorda un tale contratto: ed eccolo più ricco di Tadik anche rapporto ai fondi: così si verifica una *disuguaglianza* di *beni stabili*.

§ 318. Finalmente cresciuti i figli di Tadik, e trovandosi angustiati dalla moltitudine, nonchè dalla ristrettezza del terreno, uno di essi per nome Orondal si reca da Robinson, offrendogli di coltivare per esso parte del suo campo, con patto di dividerne seco i frutti. Robinson lo accetta; ed ecco stabilita non solo la *disuguaglianza*, ma anche l'*opposizione* rapporto alla *proprietà*. Robinson possede, ed Orondal no; Robinson comanda, ed Orondal serve.

§ 319. Interrompiamo qui la storia, e facciamo qualche riflessione. Credete voi che in tutta la serie di tale racconto queste due famiglie abbiano osservata la *giustizia naturale?* Voi lo sentite nel fondo del vostro cuore. Credete voi che abbiano osservata l'*eguaglianza di diritto?* Sì certamente; ed appunto hanno osservata la *giustizia*, perchè hanno operato a norma della *eguaglianza*. Ma realmente esse sono divenute fra di loro disuguali: lo concedo; ma dico che appunto sono così disuguali, e lo sono con giustizia, in vigore del principio della *eguaglianza*. No 'l comprendete ancora? Io mi spiego.

§ 320. Ditemi: se al momento che Tadik e Robinson sbarcarono colle loro mogli, Tadik avesse ammazzato Robinson, avrebbe egli fatto una cosa giusta? Voi rispondete di no. E perchè? Perchè, voi mi direte, Tadik non era padrone della vita di Robinson. Ma perchè, chieggo io, non era egli padrone? Perchè, mi replicate, Tadik è un uomo come Robinson, e niente più; e quindi se Tadik avesse avuto diritto di uccidere Robinson, questi per egual ragione avrebbe avuto diritto di uccidere Tadik: la qual cosa involge contraddizione.

§ 321. Ma trovandosi essi in luogo dove non vi sono nè leggi, nè tribunali, nè pene, sarebbe stato almeno lecito, al momento dello sbarco, a Tadik di spogliare Robinson de' suoi vestiti, di legarlo come un cane, e farselo schiavo? Il vostro cuore e la vostra bocca con impazienza mi rispondono di no. E perchè tutto questo? Per lo stesso principio di prima. E poi, replico, Robinson avrebbe avuto lo stesso diritto dal canto suo sopra Tadik. Voi dunque sentite che almeno in quest' epoca l'eguaglianza è il principio di giustizia unico fra gli uomini; e che questa eguaglianza è fondata sopra una verità fisica di *fatto*, cioè che ogni uomo, tal quale è realmente in sè stesso nella guisa di nascere, nella figura e nelle facoltà interne; a dir breve, tanto riguardo alla macchina, quanto riguardo allo spirito, ne' suoi bisogni e nel suo fine è simile ad ogni altro uomo. Voi avete sentito del pari, che nella divisione delle terre fu osservata la eguaglianza fra le due famiglie.

§ 322. Ma se l'uno dei due avesse voluto cacciar l'altro dal fondo o dalla casa avanti il ricolto, per impossessarsi dei frutti pendenti? Voi mi dite che ciò sarebbe stato iniquità. E perchè? Perchè, mi rispondete, Robinson e Tadik essendo eguali, ed essendo ognuno di essi in casa propria e nella sua terra al pari dell' altro vero padrone, non sarebbe stato lecito all'uno di spogliare l'altro del suo possesso per usurparselo. Che se volessimo concedere un tale diritto di usurpazione, converrebbe concederlo ad entrambi, poichè non vi è nessuna ragione di preferenza nè

nella natura delle cose, nè in alcun patto fra di essi stabilito; quindi un tale diritto, oltre d'essere barbaro, violento, e distruttore della pace e della stessa vita, sarebbe altresì assurdo e contraddittorio.

§ 323. Dunque necessariamente deve riconoscersi che l'unico principio che fa sentire socialmente giusta e sicura la proprietà delle cose, e per cui dev'essere rispettata, si è l'*uguaglianza*.

§ 324. Ma Robinson e Tadik, già padroni del fondo coltivato colla loro industria, divengono altresì padroni dei frutti che ne ricavano. Se dunque il fondo di Robinson produce di più del fondo di Tadik, Robinson rimane tuttavia legittimo padrone anche del di più, per la stessa ragione per cui Tadik è padrone del meno. E siccome era in forza dell'uguaglianza che si rendeva inviolabile la sua proprietà, sarà appunto in forza dell'uguaglianza stessa che si renderà inviolabile il possesso di un maggiore aumento di ricchezze, acquistato senza offendere i confini dell'uguaglianza altrui. È ben chiaro che il di più che Robinson possiede, se non lo avesse acquistato rispettando l'uguaglianza sua con Tadik, cioè a dire se glielo avesse usurpato o con violenza, o con inganno, o con timore, egli non ne sarebbe divenuto nemmeno col tempo legittimo padrone; ma è del pari evidente, che avendolo acquistato coll'industria ed anche coll'ajuto di quella che chiamasi *fortuna*, e così col non ferire niente il fatto altrui, egli deve considerarsi legittimo padrone dello stato suo maggiore, in forza appunto del principio dell'*uguaglianza*.

§ 325. Per ciò si sente altresì che non rimane leso il diritto dell'uguaglianza anche nella situazione in cui Robinson è ricco, ed Orondal povero; in cui quegli è padrone e possidente, e questi servo e semplice agricoltore.

§ 326. Piuttosto se Orondal volesse rompere a capriccio un tale rapporto, egli violerebbe l'uguaglianza; e se taluno volesse giustificarlo, autorizzerebbe un'incessante guerra fra gli uomini, e ridurrebbeli allo stato dei bruti, degli orsi e dei leoni. Disinganniamoci: fra l'*uguaglianza* ben intesa, e il ferreo ed orrendo *diritto del più forte*, non v'è mezzo ragionevole.

§ 327. Procediamo più oltre. Queste famiglie s'aumentano, e l'isola diviene popolata. Alcuni corsari s'affacciano ad essa, e gli abitanti fanno loro resistenza, sotto la condotta di un Capo che si sono scelti, e questi respinge i corsari colla vittoria. La riconoscenza della nazione vuole perpetuare la memoria di questo fatto, e premiare il Capo che si è segnalato, con decretargli una distinzione personale di onore, estesa anche alla sua famiglia e discendenza. Direte voi che ciò violi il diritto di uguaglianza

naturale? Niente affatto. A chiunque altro coi talenti e col coraggio era aperto il campo di distinguersi in sì fatta maniera; e quando per consenso unanime della nazione un tale eroe ha acquistata l'anzidetta distinzione, egli ne diventa legittimo proprietario, al pari di quello che colla sua industria acquista un dato fondo, o ne raddoppia il ricolto. Quindi in virtù dell'uguaglianza, la quale fa sì che taluno non possa usurparsi ciò che l'altro possiede di sua ragione, quantunque possegga di più; in virtù, dico, dell'uguaglianza stessa il popolo e il privato non può privare senza ragione l'eroe o la sua discendenza della distinzione di cui è in possesso; ed ecco che l'uguaglianza e la sola uguaglianza, lungi dall'essere contraria, rende anzi legittima la distinzione stessa dei ranghi. Così com'essa è un freno pei superiori a non soverchiare illegittimamente gli inferiori, è del pari un freno per gl'inferiori a pro dei superiori, onde questi non sieno a capriccio spogliati dei frutti dell'industria, dei talenti e del coraggio.

§ 328. Se vogliamo parlare con esattezza, l'uguaglianza non è veramente un diritto, ma bensì essa è la misura e la salvaguardia naturale dei diritti fra uomo e uomo.

XXIV.

Osservazioni speciali sulla latitudine del principio dell'uguaglianza fra uomo e uomo.

§ 329. Nella parabola ora riportata abbiamo fatto valere il principio dell'*uguaglianza* non solamente nelle cose che riguardano il *jus rigoroso*, ma eziandio nelle *ricompense al merito*. Con quest'applicazione ognun vede che la sfera dell'*uguaglianza* si estende molto al di là della provincia del *jus rigoroso*. Benchè il merito costituisca in qualche maniera una specie di diritto, ciò non ostante nel concetto comune non veste sempre un titolo perfetto ad ottenere la ricompensa. Il diritto perfetto importa un *jus di coazione* verso colui che non presta ciò che ci è dovuto. Benchè al merito *si debba* la ricompensa, ciò non ostante nel comun modo di pensare questo dovere non importa dal canto del meritevole un diritto di *coazione* ad esigere la ricompensa medesima: sembra che la negazione della ricompensa porti piuttosto un senso di indignazione e di disapprovazione contro colui che la negò, anzichè il diritto di costringerlo a prestarla.

§ 330. La parola *merito* si adopera in mille circostanze, tanto in un senso benefico, quanto in un senso afflittivo. Le azioni buone, si suol

dire, meritano premio; le cattive meritano castigo. Un innocente merita d'essere illeso da ogni offesa; il probo d'essere rispettato; il sapiente, il perito d'essere stimati; l'uomo di genio d'essere ammirato; il virtuoso e l'eroe d'essere venerati; e così del resto. Qual'è l'idea comune che sta sotto alla parola *merito*, e al verbo *meritare* applicato in tutti questi sensi? Ognuno sente che l'idea fondamentale racchiude tanto un diritto di necessità, quanto un diritto, dirò così, di convenienza, la quale fa pronunciare essere meritevole o immeritevole la persona dotata di certe qualità, o autrice di certi fatti. Nella nostra lingua l'unica frase colla quale abbracciamo tanto il diritto perfetto, quanto l'imperfetto, si è: *aver ragione ad una data cosa.* In conseguenza di ciò il *merito* definir si potrebbe = la ragione a qualche cosa, indotta da qualità o fatti attribuiti ad una persona. = Parmi che in questa definizione stiano racchiusi tutti i termini convenienti al *merito*, preso nelle varie sue significazioni. In senso di *rigoroso diritto*, quando dicesi che un delinquente ha meritato la tal pena, egli è lo stesso che dire che la società *ha ragione* a castigarlo, cioè diritto a punirlo, in conseguenza del fatto criminoso imputato ossia attribuito a lui. Viceversa, quando dicesi che un guerriero per un'azione segnalata merita una ricompensa pecuniaria od onorifica, si esprime aver ragione ad ottenere la ricompensa medesima. Qui il diritto non è perfetto, ossia non presta azione giudiziaria surrogata alla coazione, ma presta un diritto di semplice convenienza.

§ 331. Ma se il diritto di convenienza non può somministrare un titolo forzato per *attribuire* la ricompensa al merito, pare che il diritto rigoroso sottentri per conservare la ricompensa ottenuta. Anche nelle cose potestative, come p. e. in tutti i contratti ed in altre obbligazioni convenzionali, ognuno è libero di pattuire o non pattuire; ma, stretto una volta il patto, od accordata la cosa convenuta o donata, il diritto conseguente diventa perfetto, ed autorizza ad usare la coazione per conservare il diritto conseguito. Ciò deriva dal principio fondamentale dell'*eguaglianza di ragione*, quale fu sopra spiegato.

§ 332. Per la qual cosa s'incomincia a travedere quanto ampio, e dirò meglio universale, sia l'impero del principio dell'*eguaglianza*, perocchè esso non abbraccia soltanto gli atti che partoriscono l'azione giudiziale, ma quelli eziandio che sono determinati da un semplice diritto imperfetto, o di convenienza.

§ 333. La distinzione di queste due specie di diritti è veramente più estrinseca ed artificiale, che intrinseca e naturale. Dal momento che uno presta un servigio utile, al quale per rigoroso dovere sociale non era

tenuto, sembra che ne debba venir dietro per giustizia anche la ricompensa.

§ 334. Qui però cade una distinzione, la quale sembra giustificare la comune maniera di pensare. Ciò che distingue la *probità* dalla *virtù* sta nell'essere la prima ristretta al puro dovere; la seconda estendersi ad un atto utile, ma non doveroso. Quindi la *virtù sociale*, distinta dalla semplice *rettitudine* o *probità*, dir si potrebbe = l'abito di fare cose utili a' suoi simili oltre la misura del rigoroso dovere. = Quando taluno pratica un atto strettamente virtuoso, nel senso ora spiegato, egli esercita un atto che sorpassa i limiti del rigoroso contratto sociale; egli sembra, dirò così, proporre alla società un nuovo contratto speciale benefico, al quale la voce dell'equità sembra attribuire specialmente la ricompensa. E siccome il contratto virtuoso, dirò così, non era compreso nel contratto doveroso generale della socialità; così la ricompensa si considera come estrinseca a questo contratto doveroso generale, e quindi in sè stessa facoltativa; e però non si dà a lei il titolo di *diritto perfetto*, stantechè questo diritto perfetto si considera proprio soltanto del contratto doveroso generale suddetto.

§ 335. Per altro, se poniam mente al fine generale che hanno gli uomini di ottenere il meglio possibile, e se combiniamo questo fine col principio dell'*eguaglianza di ragione* sopra spiegato, si troverà esser vera la proposizione, che la distinzione di *jus perfetto* ed *imperfetto* è più artificiale che naturale, più estrinseca che intrinseca. Ciò avviene in ogni specie di leggi fatte dagli uomini, e preordinate dalla ragione umana: ivi si contemplano, dirò così, più i tratti importanti e d'assoluta necessità, di quello che entrare negli atti eventuali e di semplice comodità. Ma il filosofo, che contempla le cose nella loro piena universalità, deve terminare i suoi giudizii in conseguenza dei veri reali aspetti delle cose medesime. Sotto questo aspetto svanisce la distinzione di *diritto perfetto* ed *imperfetto*, specialmente nelle cose che riguardano il merito e le ricompense. Per lo contrario sorge il dovere sociale comune d'incoraggiare e ricompensare il merito, come produttore dei migliori frutti della socialità. Nell'*ordine morale di ragione* il modello che si assume è il più perfetto; il suo fine è il miglior essere degli uomini e delle società. Dunque tutto ciò che cospira ad ottenere questo intento entra necessariamente a far parte di questo modello. Dunque non vi può essere distinzione di *perfetto* e d'*imperfetto* nei mezzi considerati in relazione a quest'ultimo fine. Se i mezzi sono necessarii, essi costituiscono una parte integrante di quest'ordine al pari di tutti gli altri mezzi. Dunque se il

merito che produce o che nasce dalle azioni virtuose è un mezzo necessario al miglior essere degli uomini e delle società, sparisce ogni distinzione di *diritto perfetto* ed *imperfetto*, usitato nella maniera comune di pensare.

§ 336. Ritornando al nostro proposito, ognun vede che la eguaglianza di diritto forma la misura e la salvaguardia non solo del *jus rigoroso*, ma eziandio del diritto di semplice convenienza nei modi e termini che abbiamo ora esposti. Da questo si può dedurre quale sia la latitudine del principio dell'eguaglianza di ragione, regolatrice degli atti e della stima eziandio fra uomo e uomo.

§ 337. Volgiamo ora le nostre considerazioni sullo stato sociale. Tutto considerato, ci avvediamo d'avere in mano uno dei più importanti elementi dell'ultima civilizzazione di un popolo. In quest'ultimo periodo la sana opinione pubblica forma il precipuo motore dello Stato; il merito viene prima stimato dall'opinione pubblica, che premiato dall'autorità; il bisogno della ricompensa è sentito come un *bisogno pubblico*, e convertito in *dovere positivo*. Corrotta o immatura è quella società di uomini, la quale non sente la stima del merito, o che l'applica malamente: barbaro o cattivo quel Governo che non lo ricompensa, o lo pospone agl'intriganti e agli schiavi; illuminato è quello che lo approva, lo incoraggia, lo ricompensa, e lo colloca secondo la sua importanza. Così il senso morale sviluppato, illuminato, raffinato, nell'atto che seguirà i dettami della *giustizia* figlia dell'*eguaglianza*, produrrà la perfezione, il benessere e la potenza maggiore delle società. Tempo verrà che la teoria dei meriti e delle ricompense detterà un Codice degno soltanto degli uomini conscii della pienezza dei loro diritti, ed avveduti sulla migliore loro conservazione. Se i titoli del *merito* non possono essere tutti annoverati, si possono ciò non ostante segnare i principali; se non si possono fissare i titoli del *merito*, si possono però e si debbono fissare i titoli del *demerito*. Allorchè il *merito* entra nella direzione della cosa pubblica; allorchè le leggi accordano date facoltà in vista del medesimo; si debbono fissare i titoli del *demerito*, per escludere un cittadino da una data facoltà accordata dalle leggi, o privarlo di un beneficio legalmente ottenuto. L'onore o la stima altrui è per l'uomo un bene più prezioso delle ricchezze. L'opinione pubblica è il demanio primo del merito, al quale tutti gli uomini virtuosi hanno perfetto diritto. Gli uomini abbisognano di norme *certe*, *approvate*, *riconosciute;* altrimenti non vi è più nè libertà, nè sicurezza, nè proprietà: e però la giustizia pubblica e privata fra uomo e uomo esige, anche nelle materie che interessano la stima,

guarentigie certe, estrinseche, visibili, affinchè non sia violata la reciproca eguaglianza e libertà.

Bastino ora le cose dette, per dare un saggio della sfera alla quale si estende la *eguaglianza di ragione.*

XXV.

Della notorietà, *come carattere di Diritto necessario naturale.*

§ 338. Il quinto ed ultimo carattere, che forma il secondo dei rispettivi del Diritto naturale (n.° XVI. § 269), si è quello che appellammo *notorietà.* Qui la *notorietà* si prende come effetto di una cagione valevole a farci acquistare la cognizione d'una cosa. La semplice *potenza* appellar si potrebbe *notificabilità*, anzi che *notorietà*. So che la parola *notorio* si adopera per dinotare una cognizione diffusa nel pubblico; ma essa si può assumere anche in un più largo senso, cioè per significare essere la cosa dedotta a cognizione anche privata.

§ 339. Si può render nota tanto una cosa per sè sensibile, ma a noi occulta, quanto una cosa per sè insensibile, e quindi sottratta a' nostri sensi: tanto in un caso, quanto nell'altro, la *notificazione* è = una funzione, mediante la quale si deduce a nostra cognizione l' esistenza o lo stato di una cosa prima sconosciuta. = Talvolta la *notificazione* non produce immediatamente l'effetto suo di render palese ossia d'ingerire senz'altro la cognizione della cosa; ed allora sono necessarie le *induzioni*. Ma allorquando abbisogniamo di *induzioni* la cosa non rendesi *notoria*, come ognun sa.

§ 340. La *notorietà* dunque, considerata in sè stessa, si può definire = la cognizione di una cosa, in quanto è portata alla comune intelligenza. =

§ 341. Il *notorio*, il *palese*, il *manifesto* si sogliono promiscuamente usare nel linguaggio comune. Talvolta si applicano alle *fonti* della cognizione, e talvolta si applicano all' *interno* dell'uomo: sempre però si accenna una relazione alla nostra intelligenza. Ora domando in quale maniera dir si possa che la *notorietà* riesca un carattere rispettivo del naturale Diritto, moderatore dell'umano commercio. A questa quistione rispondo primieramente, distinguendo gli *atti* nei quali è necessaria la *notificazione* o la *prova*, da quegli atti nei quali non rendesi necessaria. La *notificazione* o la *prova* non rendesi necessaria in tutti quegli atti che sono determinabili in conseguenza di viste *teoriche generali:* tali

sono, per esempio, molti doveri negativi fra uomo e uomo. Non ucciderai, non dirai il falso testimonio ec., sono precetti che non abbisognano nel loro esercizio di alcun atto speciale notificativo dal canto di colui che ha diritto di non essere offeso. Viceversa il precetto di non rubare presuppone la cognizione che il dato oggetto sia di altrui proprietà; e però pel suo pratico esercizio abbisogna della notorietà della proprietà altrui. Fatta questa distinzione, ognun vede che la *notorietà* non si può annettere che a quegli atti i quali, in linea di ragione generale, non si possono determinare senza eccezione, e che per conseguenza abbisognano di mezzi speciali per conoscere lo stato delle cose atte a produrre un diritto od una obbligazione. Tali, per esempio, sarebbero tutti gli atti *potestativi* o *convenzionali;* tali gli altri atti speciali, pei quali nasce un titolo positivo inducente rapporti di diritto.

§ 342. Mi si domanderà perchè la *notorietà* possa riuscire un carattere *necessario* di diritto in questi atti. La ragione è manifesta. Le anime umane non sono fra di loro in una immediata comunicazione: la macchina umana vi sta fra mezzo. *Fisico* adunque è il commercio fra uomo e uomo, come *fisico* è il commercio fra l'uomo e l'universo. Ciò posto, distinguendo le cose e le persone, noi troviamo un'assoluta necessità di avere *connotati esterni*, mediante i quali possiamo conoscere tanto lo stato concreto delle *cose*, quanto lo stato concreto ed eventuale delle *persone* e delle loro rispettive volontà. Da ciò ne viene, che noi siamo per una *insuperabile necessità* costretti a valerci, nel commercio umano, della *verità estrinseca*, e non della *verità intrinseca;* e però a giudicare ed agire non in vista di ciò che *sono* le cose, ma in vista di ciò che *appariscono* e che *constano* a noi. Ma siccome noi intendiamo di dirigere i nostri giudizii e le nostre azioni a norma dello stato *vero* delle cose, perciò nel rilevare la *verità estrinseca* noi siamo costretti a valerci di una *notorietà provata.* In questa specie di *notorietà* noi tentiamo di raggiungere più che sia possibile la *certezza;* e, in difetto di questa, la *maggiore probabilità.* Da questo scopo si determinano tutte le forme estrinseche degli atti di diritto umano non determinabili dalla ragione generale, come pure si fissano tutti i doveri risguardanti l'uso della *parola*, e dei mezzi equivalenti alla parola medesima. Il *vero* ed il *giusto* sono essenzialmente connessi. Quindi la *certezza* forma parte *integrante* e una condizione essenziale dell'esercizio dei diritti e dei doveri fra gli uomini; talchè l'ordine sociale di ragione sarebbe totalmente sconvolto, se i rapporti della *certezza* o della rispettiva *probabilità* fossero violati. Da ciò deriva, per esempio, il diritto di punire il *falso dannoso* dei di-

ritti altrui; e nello stesso tempo da ciò deriva la necessità di accertare l'autorità giudicante dei fatti; nei quali si fonda il diritto delle parti litiganti, e cento altre simili cose sanzionate dalle buone legislazioni.

§ 343. Salendo a considerazioni generali, noi troveremo esistere un *diritto notificativo* e *probatorio*. Questi formano i due *aspetti* di quello che io appello *diritto di notorietà*. Egli diviene così regolatore degli atti pubblici e privati, che noi siamo costretti ad agire e giudicare *soltanto* in conseguenza di quello; cioè astrazione fatta, se dopo tutte le usate diligenze si possa errare, od offendere il diritto altrui. Questo è un caso della collisione dei diritti, indotta da una prepotente *necessità*. Bilanciando infatti tutti gl' inconvenienti che possono derivare da un' arbitraria congettura puramente di ragione, cogl' inconvenienti che possono nascere attenendoci alla verità estrinseca, noi troviamo che per evitare il peggio siamo tenuti a far valere quest' ultima come unico criterio di ragione naturale necessaria, senza curarci dei possibili occulti effetti che ne possono derivare. Ognuno conosce pur troppo a quali conseguenze tragga il tirannico e inquisitorio criterio della *informata coscienza*. Ognuno conosce quante ingiurie, quante lagrime e quanto sangue abbia cagionato il *sospetto*, vale a dire i giudizii arbitrarii dettati dalla sola diffidenza. Parimente sono troppo noti i disordini gravissimi prodotti da quelle procedure civili, tanto degli atti volontarii, quanto giudiziarii, nelle quali non furono assoggettate le prove e regole fisse, ma tutto fu lasciato all'arbitrio mutabile di giudici ignoranti o passionati. Finalmente nelle vicende della vita, in cui le memorie delle cose periscono, nel corso degli anni, in cui il tempo fa sparire le tracce dei fatti, ognuno sa essere necessarie certe guarentigie assicuratrici dei diritti d' una innocente ma ignorante posterità, e per altri infiniti usi necessarii della vita. Ma se, dietro i canoni della buona logica critica, cioè dell' arte di verificare i fatti, dedotta dalle leggi costanti della natura umana, e dal corso stesso fisico delle cose, non si fossero stabilite certe norme di ragione, ognuno sente a quale imbarazzo, confusione e peripezie sarebbe esposto il corso degli affari sociali. Per la qual cosa siamo costretti a conchiudere, esservi un *diritto notificativo* e *probatorio* di rigorosa ragione naturale, mediante il quale esercitar si debbono in società tutti gli atti non determinabili in via di ragione generale, e senza eccezione.

§ 344. Benchè questa importante conclusione non sia stata convenientemente avvertita, pure ne fu sempre in tutte le incivilite società sentita l'importanza, o dirò meglio l'impero prepotente. Incominciando dagli atti legislativi, e discendendo fino ai più minuti atti di commercio,

noi vediamo che, a proporzione che le società si perfezionano, il sistema notificatorio e probatorio va a pari passo estendendosi e raffinandosi. Lo stabilimento non solamente degli atti autentici, ma eziandio dei pesi, delle misure, delle monete, dei bolli, dei segnali di onorificenza, dei vestiti d'ufficio, delle bandiere, e di cento altre cose simili, prova visibilmente e luminosamente questa verità; e nello stesso tempo poi dimostra quanto ampio sia l'impero della *notorietà*, considerata come carattere esterno, o dirò meglio come requisito necessario, dell'ordine morale di ragione nelle relazioni fra uomo e uomo. Ciò che diremo in appresso, parlando del diritto positivo ne' suoi rapporti al Diritto naturale, ci farà più specialmente sentire l'estensione e l'importanza di quest'impero. Frattanto giovami osservare, che dalla maniera di cogliere e di stimare i rapporti della *notorietà* dipendono molti canoni di naturale Diritto, come dall'ignoranza di questi rapporti nascono mille false conseguenze. Fino a che diffatti si considera la *notorietà* come cosa *meramente accessoria*, estrinseca, e di umana instituzione, non si possono nè stabilire dogmi rigorosi di diritto necessario, nè provvidenze avvedute di pubblica e privata utilità. Nell'epoca dei lumi e della ragione non basta fidarsi al confuso senso morale, che a loro insaputa guida gli uomini ed i Governi; ma è necessario cogliere i rapporti della stretta e provata necessità, onde compiere tutto l'edificio dell'*ordine morale di ragione*.

XXVI.

Delle opportunità, come carattere di diritto necessario.

§ 345. Fino a qui, nel ragionare dei cinque caratteri, cioè dell'*utilità*, dell'*indipendenza*, della *libertà*, dell'*uguaglianza* e della *notorietà*, noi abbiamo considerato lo stato degli uomini e delle società come *fisso* e *identico;* o, a dir meglio, non abbiamo supposto o almen contemplato una *successione* di *diverse posizioni*, indotte dal tempo e dalla fortuna; e però non abbiamo computato nei nostri calcoli i *rapporti* attivi che l'impero inevitabile del tempo e della fortuna suole, per legge insuperabile di fatto naturale, indurre fra gli uomini e le società. *Novator omnium maximus tempus.* Ciò non si verifica solamente fra le generazioni, ma eziandio nel circolo ristretto della sola vita dell'uomo individuo. Ivi noi troviamo verificarsi diverse *posizioni*, in virtù delle quali egli rendesi capace dell'effettivo esercizio di certi diritti e doveri; di modo che, se per un'astratta considerazione affermiamo competere all'uomo certi diritti, noi però in atto pratico troviamo che abbisognano certe al-

tre circostanze, per essere speditamente ed immediatamente da lui esercitati. Da ciò noi incominciamo ad accorgerci che nella dottrina dell'*ordine morale di ragione* deve entrare un altro carattere, ossia un altro elemento *relativo* alle *diverse posizioni*, in conseguenza del quale si possano regolarmente esercitare certi diritti ed adempiere certi doveri.

§ 346. E per incominciare dalle cose più note, quali sono le private, noi facciamo osservare che al bambino, il quale nasce sotto la protezione delle leggi sociali, vengono, come ognun sa, attribuiti tutti i diritti proprii dell'umanità, ed eziandio i diritti di dominio reale, proprii all'uomo adulto. Ma perchè attribuite voi questo diritto al bambino? È egli forse capace ad esercitarlo? Voi mi rispondete di no. E perchè? Perchè, voi mi dite, l'età e l'esperienza non gli hanno per anco attribuito le facoltà convenienti ad esercitare da sè stesso i diritti che gli competono. Ma quando arriverà quel giorno ch'egli possa essere giudicato capace alle funzioni degli uomini adulti? Questo dì sarà quello in cui avrà acquistato un illuminato e fermo giudizio, moderatore delle proprie idee e delle proprie affezioni, e sarà divenuto previdente ed avveduto nelle diverse vicende sociali, e nel commercio degli altri suoi simili che amministrano da sè stessi le cose loro. Concentrando la nostra attenzione su quest'ultimo punto, noi troviamo che l'esercizio dei diritti e dei doveri esige una certa *maturità* dal canto degli uomini e delle cose, malgrado che il titolo del diritto possa preesistere intiero ed inviolabile. Questa *maturità*, considerata nell'uomo, induce per correlazione l'*opportunità* nell'esercizio dello stesso diritto. L'*opportunità* non cade sui fondamenti, ma bensì sulle circostanze che possono *effettuare* realmente e praticamente il diritto medesimo. = *Opportuno* dicesi tutto ciò che in un dato tempo può servire a soddisfare ad un dato bisogno od intento. = Il *poter* servire come mezzo ad un intento, senza considerare uno più che un altro tempo, non rende *opportuno*, ma semplicemente *acconcio* od *idoneo*.

§ 347. *Tutte le cose*, si suol dire, *hanno il loro tempo*. Dunque tutte le cose non si possono utilmente fare in tutti i tempi. Vi ha dunque tempi *convenienti* e *sconvenienti* per fare le cose; od in altri termini, tempi *opportuni* ed *inopportuni* per certe funzioni. Qui l'*opportunità* o l'*inopportunità* si riferisce all'*effezione* della funzione, in quanto produce il suo intento: la felice riuscita, *ottenibile* solamente in date circostanze e non in altre, somministra il fondamento all'*opportunità*. Se tutte le umane azioni non si facessero nel tempo, esso non diverrebbe il *segnale* di certe combinazioni che si verificano in un dato momento

e non in un dato altro. Ritenete però che il tempo non è che una *cifra rappresentativa* di queste combinazioni. Tutte le cose hanno il loro tempo. Dunque tutti i tempi non sono proprii per l'esercizio di certi diritti, di certi doveri, di certe azioni, di certe virtù. Dunque col far le cose fuor di tempo o si produrrà un male effettivo, od almeno la frustrazione dell'opera. Dunque col non fare le cose a tempo si produrrà un male, o si lascierà un bisogno non soddisfatto. Dunque sarà regola fondamentale dell'*ordine morale di ragione* di agire a tempo ed a norma delle esigenze del tempo. Questa regola non si discosta da quella della *necessità*; ma essa è quella della stessa *necessità*, considerata nell'*ordine successivo* di *fatto* della vita degli uomini e delle società.

§ 348. E qui notisi, che in Diritto naturale l'*opportunità* costituente un titolo di ragione involge la *necessità* di ottenere il meglio o di evitare il peggio in *date circostanze*. Così dal troppo generale s'incomincia a discendere al particolare.

§ 349. Ora passiamo a qualche applicazione. Fu già notato dai politici, che non basta osservare se una legge sia buona, ma convien vedere se sia opportuna ad un dato tempo e ad un dato luogo. Diffatti fingiamo che presso la maggior parte di un popolo non sia effettuata la perizia di leggere e scrivere: sarebbe egli ragionevole dettare un Codice civile che presupponesse questa perizia diffusa nel maggior numero? Assoggettereste voi per obbligo universale i cittadini a stendere tutti i loro atti interessanti in iscritto? No certamente: ogni savio legislatore, anche dotato della vista di un modello perfetto, interrogherà sè stesso, se gli uomini, fra i quali desidera vederlo effettuato, siano capaci di mandarlo ad esecuzione. Quando, tutto considerato, egli vedrà ciò non essere possibile, tralascerà l'ottimo impraticabile, per attenersi al solo bene praticabile. Egli dirà con Solone: « O Ateniesi, le leggi che io vi do non sono » le migliori possibili, ma solamente quelle che potete sopportare. » In ciò egli serve ad una prepotente legge antecedente di natura, la quale ha assoggettato la capacità morale delle nazioni ad un graduale sviluppamento, le leggi del quale non si possono sorpassare da veruna umana potenza. Qui giova richiamare quanto fu osservato nei n.ⁱ IX. fino al XII., e nel n.° XV.

§ 350. Da ciò giova rilevare, che il *tempo* forma anch'esso una fonte di Diritto naturale necessario tanto per la scelta dei Governi, quanto per la natura delle leggi, e quindi per istabilire certi diritti pratici nel corso della vita degli uomini e delle società. Il Diritto naturale, come fu già osservato, è di *ragione* necessaria ed immutabile; ma considerato nelle

sue particolarità, egli è di *posizione mutabile* quanto le vicende della natura e della fortuna, tanto della specie, quanto degli umani individui. Vi avrà dunque un *ordine morale di ragione* delle successive innovazioni, per l'effezione pratica di certi diritti e doveri: la legge direttrice di quest'ordine si è l'*opportunità*, la quale dal canto delle disposizioni personali importa la *maturità*, e dal canto delle combinazioni delle cose importa l'*eseguibilità* senza impacci e senz'altre condizioni.

§ 351. Io non credo che verun uomo ragionevole impugnar possa questo principio, senza distruggere da capo a fondo ogni elemento del naturale Diritto. È vero, o no, che il successivo perfezionamento degli uomini e delle società è il fatto più notorio e più evidente che si presenti alla faccia del sole? Mirate questi campi, questi orti, queste città, questi villaggi, questi scritti, tutto in somma il mondo delle nazioni atteggiato su quello della natura; e ditemi se sia questo il mondo dell'uomo condannato nei boschi a pascersi di ghiande. Ditemi ancora, se in questa incivilita Europa la faccia del suolo fosse, alcuni secoli fa, ordinata da per tutto come in oggi. Se questi fatti sono intuitivamente evidenti, come negare la cagione che li produsse? Per lo contrario tutta la storia ci attesta che gli anni perfezionano gli uomini, ed i secoli le nazioni, purchè imperiose circostanze non resistano a questo mirabile progresso.

§ 352. Ma se tale è l'ordine di *fatto* naturale, noi dobbiamo porre l'impero del *tempo* come una legge antecedente di natura almeno fra di noi, e quindi dobbiamo adattarvi i dogmi del Diritto naturale, e formare indi un *ordine morale di ragione* corrispondente a questa legge imperiosa.

§ 353. Mi si domanderà, se la *opportunità* formi per gli uomini e per le società un titolo di diritto necessario importante una vera coazione verso chiunque resistesse alla legge dell'opportunità. A questa quistione io ne contrappongo un'altra. Ditemi: se un pupillo od un minore, fatto maggiore, trovasse resistenza dal canto del suo tutore o curatore a desistere dalla tutela o cura assunta, e volesse tenerlo ancora soggetto, avrebbe o no diritto di costringerlo a lasciargli libera la sua amministrazione? Poniamo un altro caso: questo minore, fatto maggiore, ed occupato in affari stranieri, pensa di affidare l'amministrazione del suo patrimonio ad un curatore di cui fu contento; ma questo amministratore non solamente ricusa di rendere i conti, ma pretende eziandio di non essere sorvegliato nella sua amministrazione dal suo padrone fatto maggiore. Ditemi: avrebbe o no diritto il padrone di costringere questo amministratore, che d'altronde non ama di rinunciare, a prestarsi alla resa di conto ed alla sorveglianza voluta dal padrone? Che direste voi di quel Podestà, il qua-

le intimasse al proprietario d'una tenuta, accresciuta di fresco da una alluvione, di non coltivare oltre la misura antica, anche a fronte di una crescente famiglia? che vietasse ad un negoziante di estendere oltre le sue speculazioni in una felice occasione, per dare un miglior essere alla sua posterità? che dicesse ad un artista o ad uno scienziato: tu non ti prevalerai delle nuove scoperte per accrescere nel concorso di pochi la tua fortuna e la tua fama? È vero, o no, che a tale capriccioso o tirannico Podestà tutti questi avrebbero diritto a resistere, e a farlo stare a ragione colla coazione pubblica surrogata alla forza privata? Consultate tutti i Codici civili delle nazioni ben regolate, e rispondetemi.

§ 354. In regola generale, posto che sia necessaria ovvero in dato tempo opportuna una data funzione per produrre il meglio od evitare il peggio degli uomini e delle società, nasce un diritto così rigoroso, perfetto ed esecutivo, come nasce il diritto speciale della *sussistenza* e della *difesa* della propria persona e delle proprie cose. Il titolo è identico; l'effetto pertanto deve pur essere identico. In ultima analisi, egli è lo stesso Diritto naturale considerato nelle sue diverse varietà, nate nell'ordine successivo delle cose. Negare adunque l'*azione* naturale coattiva al *diritto di opportunità*, egli è lo stesso che negare la tutela generale di ragione, che forma parte essenziale della naturale padronanza umana. Fra il diritto perfetto, rigoroso, coattivo, che appelliamo *di opportunità*, e l'assoluta esterminata *schiavitù*, non vi è mezzo ragionevole. Questo diritto, come serve ad *acquistare*, serve a *ritenere* ed a *ricuperare*.

XXVII.

Del diritto positivo, e de' suoi rapporti col Diritto naturale.

§ 355. Sotto il nome di *diritto positivo* s'intende = il complesso delle regole moderatrici gli atti umani fissate dalla umana autorità, onde ottenere il meglio od evitare il peggio. =

§ 356. Queste regole diconsi *positive*, perchè sono *poste* o *fissate* dalla umana autorità. Esse sono o sanzionate, o liberamente adottate dagli uomini come norma delle loro azioni: sono sanzionate, se si tratta di leggi; sono adottate, se si tratta di atti fra persone uguali e indipendenti, come sarebbe fra nazione e nazione.

§ 357. Due caratteri si possono sempre distinguere in queste regole: l'uno di *fatto*, e l'altro di *ragione*. Quello di *fatto* consiste nel *tenore positivo* della regola, astrazione fatta se sia buona o cattiva, giusta o ingiusta, necessaria o arbitraria, opportuna o inopportuna. Il carattere

poi di *ragione* consiste nella sua *relazione* coll'*ordine necessario* ad ottenere il meglio, od evitare il peggio. Buona, giusta ed opportuna dicesi la regola positiva, quando *in tutto* è conforme a quest'ordine normale; cattiva, ingiusta e inopportuna, quando in qualche cosa è difforme.

§ 358. La regola difforme non merita il nome di *diritto*, ma solo di *abuso*. Merita dunque il nome di *diritto* la sola regola uniforme all'archetipo, ossia all'ordine che servir deve di norma alla regola fissata.

§ 359. A fine di distinguere questi caratteri si suole chiamare *ordine positivo di fatto* quello che dall'umana autorità viene di fatto stabilito; *ordine positivo di ragione* quello che si dovette o si dovrebbe stabilire. Il *razionale* si suole talvolta far contrastare col *positivo*, o almeno si distingue da lui: la distinzione nasce dalla differenza che passa fra la ragione e l'autorità; fra l'ammettere una cosa per comando, e ammetterla per dimostrazione. A parlare con verità, in ogni legge positiva esiste un ordine *razionale qualunque*, postochè colla legge si cerca di ottenere un dato fine; ma altro è il dire che l'ordine della legge positiva sia razionale, ed altro è il dire che sia *giusto e necessario*. Per essere giusto conviene che sia *conforme* al *modello* dedotto dai rapporti reali della massima utilità esistente in natura; per essere poi necessario è d'uopo che tanto la sua *posizione*, quanto la sua tendenza non nasca dall'arbitrio umano, ma dalla forza stessa delle cose predominanti l'umana potenza. Allorchè dunque si distingue l'*ordine morale di ragione naturale* dall'*ordine morale di ragione positiva* conviene pensare che i due caratteri della *necessità* e della *massima utilità* vengono sempre sottintesi colla parola *naturale*. Per lo contrario, quando si parla del positivo, o se ne parla *com'egli è*, o *com'egli dev'essere*. Se se ne parla com'egli è, allora si deve sottintendere che questi due caratteri del *meglio* e del *necessario* possono trovarsi o mancare nell'ordine razionale suddetto; se poi se ne parla come deve essere, allora si deve supporre che il *meglio* e il *necessario* si debbono verificare nell'ordine stesso positivo; altrimenti esso non sarebbe l'esecuzione fedele dell'ordine naturale.

§ 360. Per la qual cosa io non so intendere come verificar si possa in generale il detto, che *il Diritto civile parte aggiunge e parte detrae al Diritto naturale*. Imperocchè, o si parla del Diritto civile *come può essere*, o si parla del Diritto civile *come deve essere*. Se del primo, io non solamente accordo ch'egli aggiunge o detrae qualche cosa al naturale Diritto, ma che molte volte lo viola enormemente; se poi si parla del Diritto civile *come deve essere*, in tal caso dico ch'egli non aggiunge nè detrae nulla, ma altro non fa che *effettuare* il Diritto stesso naturale. Cer-

tamente se il vero Diritto naturale consistesse in una formola algebraica, o nelle dottrine astratte dei filosofi, io confesso che il buon Diritto civile dovrebbe aggiungere o detrarre qualche cosa al naturale Diritto; ma pensando ch'egli nasce dall'ordine imperioso dei beni e dei mali, al quale l'uomo deve servire (n.° I.), egli *è tanto esteso, tanto pieghevole, tanto multiforme*, quanto estese, pieghevoli e multiformi sono le circostanze necessarie che effettivamente dispongono del destino degli uomini. Se tale non fosse l'ordine di ragione naturale, come sarebbe egli possibile *distinguere* una legge buona da una legge cattiva? Chi vi dettò il buon Diritto civile, fuorchè il buon Diritto naturale? Chi nel dato caso giustifica una data provvidenza, fuorchè il concorso delle date circostanze, per le quali si operò il meglio, o si evitò il peggio? Chi nel dato caso condanna un dato spediente, fuorchè la vista di un miglior partito che si poteva abbracciare? Questo miglior partito che altro è mai, fuorchè un *ordine di ragione naturale* risguardante quel dato caso?

§ 361. Certamente se poniamo a confronto quella specie di diritto che si potrebbe esercitare sotto il governo civile di un Dio, con quello che esercitare si può sotto il governo civile degli uomini, noi troviamo una *discrepanza* fra il Diritto naturale e il Diritto civile. Sotto il governo di un Dio tutto far si dovrebbe *in ispirito e verità:* ivi i tentativi della simulazione e della frode sarebbero frustranei; ivi tutto si giudicherebbe secondo la verità intrinseca. Ma questo governo non essendo possibile in natura, non entra nè può entrare nei rapporti del diritto. Vi ha certamente un *tribunale di coscienza*, che giudica secondo la verità intrinseca; ma questo tribunale non serve nè può servire che all'uomo *interiore*, a fronte di sè stesso. Guai se servisse fra uomo e uomo! (n.°XXV). I savii Governi pensarono d'impegnare almeno questa coscienza coi vincoli della religione (1); ma nello stesso tempo rispettarono l'inviolabile certezza esterna, come unica norma di sicurezza e di giustizia sociale. Voler dunque far valere l'idea della legge morale speculativa interiore come modello unico del civile Diritto, egli è pretendere di violare il naturale Diritto risultante dall'ordine di *fatto* stabilito nell'universo, adoperando il Diritto naturale concepito dalla speculazione. Viceversa pretendere di aggiungere al vero naturale Diritto, egli è lo stesso che supporlo mancante.

§ 362. Mi obbietterete voi forse, che io estendo soverchiamente il naturale Diritto? Ma io vi domando, se sia vero o no ch'egli nasca dall'or-

(1) Pare che qui l'Autore abbia specialmente in mira l'uso che si fa del giuramento nella società civile. (DG)

dine *reale* e necessario dei beni e dei mali. Ora questi beni e questi mali esistono forse in astratto ed in *generale*, o non esistono piuttosto in concreto ed in *particolare?* Le azioni pratiche umane esistono in generale, od in particolare? Altro è dunque che per comodo e per necessità della nostra mente riduciamo il naturale Diritto a certe formole generali, ed altro è ch'egli sia realmente ristretto alle medesime.

§ 363. Dalle quali considerazioni siamo obbligati a conchiudere, che il *buon* Diritto *positivo* altro non è nè può essere che lo stesso Diritto naturale adottato e sanzionato dalla umana *autorità*.

XXVIII.

Della ragione e della posizione della legge positiva. Della giurisprudenza in generale. Come tutto venga assoggettato al Diritto naturale necessario.

§ 364. Anche nel Diritto positivo si deve distinguere la *ragione* o *relazione della legge* dalla *posizione della legge*. Per *ragione della legge* s'intende qui la *relazione* d'un fatto praticato o praticabile colla disposizione della legge stabilita; per *posizione della legge* s'intende l'atto col quale si stabilì la legge. Suolsi volgarmente chiamare *ragione della legge* anche il complesso dei *motivi* che la dettarono. Ma questo senso non è il nostro. Il nome di *ragione* viene preso come *relazione:* così dicesi *ragione geometrica*, *ragione aritmetica*. Ragione civile, ragione criminale, ragione di Stato ec. appellasi elegantemente dagl'Italiani anche il Diritto civile, il criminale, il pubblico complessivo; ma qui il nome di *ragione* abbraccia ogni specie di relazioni: tanto *antecedenti*, quanto *conseguenti;* tanto della legislazione, quanto della giurisprudenza.

§ 365. Sotto il nome di *giurisprudenza* s'intende l'arte di determinare nei casi occorrenti ciò che è di ragione (*quid juris*), in conseguenza d'una norma legale preesistente. Vi può dunque essere una *giurisprudenza naturale*, come una *giurisprudenza positiva;* e l'una e l'altra può avere tanti rami, quante sono le relazioni di diritto, e quanti sono i rami degli affari assoggettati ad una norma o naturale o positiva.

§ 366. La *giurisprudenza positiva* può essere ora meramente *applicativa*, ed ora razionalmente *induttiva*. In quelle materie, l'ordine delle quali deve dipendere intieramente dalla pubblica autorità, essa è strettamente *applicativa;* essa è razionalmente *induttiva* in quelle materie, nelle quali l'autorità pubblica si professa di provvedere solamente ai casi più consueti, volendo per altro conseguire sempre un dato intento. Un

esempio della *giurisprudenza applicativa* l'abbiamo nella materia criminale, nelle procedure, nelle formalità estrinseche degli atti, e simili. In tutte queste è forza attenersi strettamente alle cose statuite dall'autorità; perocchè ogni arbitrio porterebbe a gravissimi inconvenienti, e specialmente a quello di togliere la *sicurezza*. Un esempio poi della *giurisprudenza positiva*, che appellammo *induttiva*, l'abbiamo nel Diritto civile, nel quale, quando tacciono le leggi positive, si supplisce ricorrendo alla ragione naturale. Io comprendo, dirà taluno, che nelle leggi strettamente *positive* vi può essere un generale motivo di naturale Diritto per provvedere; ma non comprendo come lo stabilimento di una tale più che di una tal' altra forma si possa riguardare come cosa di naturale Diritto. Rispondo, che se restringerete il naturale Diritto solamente a certe massime generali, come si è fatto fin qui, voi avrete ragione; ma se considererete ch'esso si estende quanto si estende la ragione necessaria delle cose, voi mi concederete che fin anche una data formalità giudiziosamente stabilita dir si deve di Diritto naturale.

§ 367. E per verità mi concedete voi, o no, che il diritto probatorio sia di ragione naturale (n.° XXV)? È di ragion naturale, o no, la logica che assegna i fondamenti della credibilità, e l'arte di verificare i fatti? Dato adunque che si voglia accertare un dato documento od un dato fatto, può egli mai un legislatore sottrarsi alle leggi di questa logica e di questo probatorio diritto (1)? I mezzi a ciò fare saranno tratti dallo stato *necessario* di quel tal popolo. In ciò dunque il legislatore servirà ancora alla legge naturale antecedente, alla quale lo stato di *fatto* d'un popolo si trova sempre soggetto. Ora con tutti questi dati si verifica, o no, che il Diritto naturale dètta perfino le formalità degli atti autentici, come qualunque altra disposizione della pubblica autorità?

§ 368. Dunque la *legislazione positiva* dev' essere sempre l'eco *fedele* del Diritto naturale, sebbene la *giurisprudenza positiva* in molte materie debba essere meramente *applicativa*. Come il giudice ed il giureconsulto devono qui servire al comando del legislatore, il legislatore dovrà aver qui servito al comando della natura. Se potesse per avventura aver luogo l'*arbitrario*, ne verrebbe che una pessima legislazione probatoria (e così dicasi delle altre) si dovrebbe stimare uguale ad un' ottima. L'*arbitrario* ricusa l'impero di una norma *obbligante*, siccome contraddice al conseguimento di un fine coi *dati* mezzi (2).

---

(1) Vedine un esempio nell'Appendice al *Perfetto Notaro*.

(2) Mi pare che da queste parole si rilevi che l'Autore aveva bene avvertito al carat-

XXIX.

Delle leggi positive umane. Loro requisiti di ragione.

§ 369. Nel Diritto positivo il primo oggetto che ci si presenta è quello della *legge*. Diffatti nel senso volgare la parola *legge* presenta l'idea del comando di un superiore che obbliga un inferiore a fare o ad ommettere qualche cosa, secondo l'intenzione del superiore medesimo. Con questa idea non si distingue la legge giusta dalla ingiusta, la buona dalla cattiva, l'opportuna dall'inopportuna: essa presenta un *fatto* che può riunire o gli uni o gli altri caratteri, e nulla più. Noi domandiamo come definire si possa invece la *legge positiva*, quale *dev' essere*, presa nel senso suo il più universale, cioè abbracciante ogni sorta di leggi positive, moderatrici di una civile società. Essa si può definire = il comando necessario e notificato di un imperante riconosciuto, obbligante i membri della società civile, a cui presiede, a fare od ommettere qualche cosa, a fine di ottenere, per quanto si può e nella più equa maniera, il comune loro benessere. =

§ 370. Dicesi in primo luogo essere un *comando;* e ciò per significare, che ufficio della legge non è d'insegnare o disputare, e nemmeno di consigliare o dissertare; ma bensì d'*imporre* una data azione od ommissione. L'ufficio proprio della legge in tutti i secoli fu riconosciuto essere *precettivo* ed *imperativo.* Quali siano poi i requisiti speciali della *locuzione* della legge, ciò appartiene allo *stile* della medesima. I Romani ne hanno offerto il più perfetto modello.

§ 371. Dicesi in secondo luogo essere un comando *necessario.* La necessità, di cui qui parliamo, non abbisogna d'essere provata dopo ciò che abbiamo detto di sopra. Ivi abbiamo già accennato doversi far le leggi solo *quando* fa bisogno, *secondo* le esigenze del bisogno, e *dentro i limiti* del bisogno. La legge dell'*opportunità* appartiene al *primo* requisito; la legge dell'*utilità* appartiene al *secondo;* la legge della *giusta indipendenza* e della *libertà* appartiene al *terzo.* Ma di tutto questo diremo qualche cosa fra poco.

---

tere di morale obbligazione che presenta il *Diritto naturale.* Se egli sostiene sempre che il *naturale Diritto* è un complesso di norme che indicano i mezzi indispensabili al conseguimento del fine indotto dall'ordine delle cose irreformabile dalla potenza umana, egli dice altresì molto chiaramente, che queste non sono puramente consigli, ma norme *obbliganti.* Ciò serve di schiarimento alle mie note ai §§ 187 e 268. (DG)

§ 372. Dicesi in terzo luogo che questo comando deve essere *notificato*. Diciam meglio: la notificazione viene qui inserita come *carattere essenziale* e proprio della legge positiva. Con ciò si vuole andare incontro all'errore di coloro che pensano la legge essere *fatta* anche prima di essere promulgata, e considerano che la promulgazione non sia che una funzione *conseguente* della legge medesima. Dico che questo è un errore; e sostengo invece, che la notificazione è così essenziale alla legge, che senza di essa non esiste veramente la legge medesima. Ditemi diffatti: la legge in generale come viene definita? = Quell'azione fra due o più potenze, in virtù della quale l'una deve *ubbidire* all'altra. = Quest'azione quando può esistere? Certamente allorquando voi sottomettete le due potenze ad un tale commercio, che la forza imperante possa far agire e rispettivamente reagire la forza ubbidiente. Prima di questo tempo le due potenze sono fra di loro indipendenti. Quando è mai che la calamita attrae il ferro? Allorchè ponete queste due materie in tale vicinanza, che la forza attraente rispettiva possa agire fra le materie medesime. L'azione della legge positiva in che consiste? Nel presentare alla mente del suddito un precetto sanzionato. Questa vista costituisce sul suddito una vera *azione morale*, derivante dalla impressione della potenza dell'imperante e dei motivi annessi al precetto, fatta mediante la *notificazione*. La legge adunque, ossia l'*azione effettiva*, esiste soltanto in virtù della *notificazione*, per mezzo appunto della quale si eccita nell'animo del suddito l'idea del precetto, e nella sua volontà l'impulso ad ubbidire in forza dei beni o dei mali presentati dalla cognizione del precetto medesimo. Prima di questo tempo la potenza del suddito dev'essere per *fatto* e per *diritto* indipendente e libera. Indovinare le mire segrete di un imperante non è che l'opera di un Dio, o di un profeta da lui inspirato; i comandi clandestini di congettura non possono essere che stromenti di tirannia, o di una indefinita schiavitù. Noi definiamo la *legge* quale deve essere, e non quale può essere. Allorchè dunque la legge è semplicemente meditata, od anche redatta, non è che un *pensiero* ed un *progetto*; essa acquista il vero carattere di *legge* allorchè è notificata. Con piena ragione pertanto fra tutti i caratteri essenziali della *legge* fu posta la sua *notificazione*.

§ 373. Fu detto in quarto luogo che questo comando dev'essere di un *imperante riconosciuto*. Qui sotto il nome di *imperante* s'intende qualunque persona individuale o collettiva, alla quale fu affidato il potere di far leggi. Qualunque specie adunque di Governo vien qui considerata: sia d'uno solo, sia di pochi, sia di molti; sia puro, sia misto, sia

assoluto, sia temperato: col nome di *imperante* si abbraccia qualunque autorità legislativa. Questo imperante vuolsi *riconosciuto*. In ciò non vi può essere difficoltà; perocchè nulla esiste per l'uomo se non *quanto consta*, e certamente consta alla di lui cognizione. Qui la prima idea si è, che la legge sia volontà di questo imperante, e non di altri.

§ 374. Nella *promulgazione* pertanto della legge devono concorrere tutti i caratteri della di lei *autenticità;* vale a dire, che la notificazione dev'essere accompagnata da prove non razionali o congetturali, ma da segnali *probatorii* e *riconosciuti*, in virtù dei quali non sia lecito dubitare che il comando notificato sia *identico* a quello che veramente emanò dall'imperante generalmente riconosciuto dalla società a cui presiede. Sebbene queste condizioni appartengano alla *promulgazione*, ciò non ostante si riferiscono al carattere che noi analizziamo, perocchè qui s'inchiude l'idea della *imputazione* della legge all'imperante medesimo, della quale se si potesse dubitare, la legge non sarebbe di lui, ma di altri. Ora, volendosi una legge dell'imperante riconosciuto, sono indispensabili i caratteri di autenticità suddetti, come soli *mezzi* pei quali si possa giudicare doversi *attribuire* la legge a lui, e non ad altri. Ogni comando che derivasse da altri sarebbe *incompetente*, come volontà di una persona che non ha diritto riconosciuto a comandare. Da ciò si determinano gli *eccessi di potere* delle autorità subalterne, non investite del potere legislativo; da ciò eziandio deriva la necessità di fissare le norme precise delle rispettive competenze e giurisdizioni.

§ 375. L'attributo di *riconosciuto*, attribuito all'imperante, toglie tutte le difficoltà, almeno per parte dei sudditi che ubbidiscono. Esso è un *fatto pubblico*, notorio, provato, in vista del quale essi possono regolare i loro rispettivi atti. La quistione poi, se questo imperante riconosciuto sia *legittimo* od *illegittimo*, è questione di alta indagine, la quale non può che gettare in discussioni assai perplesse, e che non sarebbe qui il luogo di agitare. D'altronde poi un popolo anche in tempo di bellica occupazione, comunque passaggiera, può praticare, coll'ubbidire all'autorità occupante, moltissimi atti doverosi e legittimi, cui è dovere di un giusto e savio Governo di mantenere, o rispettivamente rispettare.

§ 376. Venne detto in quinto luogo che questo comando dev'essere *obbligante* i membri della società civile a cui presiede. Con questa locuzione si è voluto indicare il carattere *distintivo* e proprio della legge, qual è quello d'indurre la necessità di fare o di ommettere qualche cosa, in vista del comando medesimo. Senza di questa *necessità*, ossia di que-

sì *azione obbligante*, la legge non è più legge, ma si risolve in un puro *consiglio* o in una libera *preghiera*. In ogni tempo fu riconosciuto dal senso comune, l'*obbligazione* essere un effetto caratterizzante la legge; talchè questo carattere non importa dimostrazione.

§ 377. L'obbligazione della legge non può cadere che sopra coloro che sono soggetti all'*impero del legislatore*. Perciò fu detto nella definizione: *obbligante i membri della società civile a cui presiede*. Diffatti è riconosciuto che fuori del *territorio* dell'imperante, ed oltre la *persona* del suddito, la legge di un dato popolo non obbliga. Se lo straniero è tenuto a conformarsi alle leggi di ordine pubblico d'un dato paese, egli è obbligato a farlo soltanto quando la sua persona o i suoi beni si trovano nell'estero territorio, ed ha affari in quel dato territorio. Oltre questi limiti la legge positiva di un paese non può mai obbligare uno straniero; e viceversa sottentrano i caratteri, e quindi i diritti e i doveri della rispettiva indipendenza e libertà fra le nazioni, che forma il fondamento del *diritto delle genti*. Risulta eziandio in atto pratico quella moderata applicazione delle leggi civili agli stranieri posti in un dato territorio, i quali se non vengono pareggiati ai nazionali nel godimento dei diritti civili, non vengono nemmeno pareggiati *in tutto* nei *doveri* e nelle rispettive obbligazioni. Per la qual cosa con tutta ragione si può dire che una legge positiva è *pienamente* obbligante soltanto pei membri della società civile, alla quale un imperante riconosciuto presiede.

§ 378. Rimane ora lo *scopo* e la *maniera* della legge positiva. Quanto allo *scopo*, fu detto essere il *comune benessere* dei membri della società. Ciò non abbisogna di dimostrazione, dopo le cose dette nei n.[i] XII. e XV. Diffatti le leggi non possono essere che quelle norme fisse e dedotte a cognizione, le quali servir debbono di guida alle funzioni dei membri della società, in seno alla società, e per ottenere il fine dell'associazione. Esse si possono chiamare le *clausole del contratto sociale* ridotte ad unità, e munite di forza interessante coattiva. Esaminate nella loro intrinseca disposizione, esse non possono essere che i varii modi coi quali si conserva la costituzione sociale, e si esercitano le funzioni utili a tutta la comunanza.

§ 379. Quanto poi alla *maniera* di ottenere lo scopo della legislazione, furono annotate due condizioni: la prima, di ottenerlo *per quanto si può*; la seconda, di ottenerlo *nella più equa maniera*. Colla prima condizione si volle alludere all'intento d'ogni sorta di leggi, sì per produrre il bene che per evitare il male, sì per ottenere il meglio che per evitare il peggio. Oltre a ciò, si vuole indicare la legge dell'*opportunità*, in virtù

della quale si cerca d'ottenere non il meglio assoluto futuro, ma il meglio relativo presente; non il meglio ora impossibile, ma il meglio ora possibile. In breve, colla frase *per quanto si può* fu in ultima analisi contemplata tutta la somma delle circostanze indotte dalla necessità presente, e non misurate dal puro desiderio di star meglio, proprio dell'uomo.

§ 380. La seconda condizione fu annunziata colla frase *nella più equa maniera*. Con ciò si vuole alludere alla *giustizia* sì *attributiva* che *distributiva*, la quale non deve mai scompagnare legge veruna umana. Ricordiamoci che parliamo di leggi fatte in società e per la società, ed in conseguenza della società. Ciò che dicesi di una società particolare, ha pur luogo, sotto forme però più ampie, nella società della *città*, che appellasi *società civile*. Nell'una e nell'altra l'*impero dell'eguaglianza*, come fu già descritto e provato, dev'essere perpetuo ed inviolabile. L'esercizio di questa *eguaglianza* si effettua appunto coll'*equa maniera*, ossia col rispettare la giustizia di cui parliamo qui.

§ 381. Bastino questi brevi cenni, diretti soltanto allo sviluppamento dei termini della definizione; perocchè se dovessimo ampiamente svolgerli e trattarli, noi dovremmo stendere un intiero Trattato di legislazione pubblica e privata, almeno per le massime sue fondamentali. Qui non accenniamo che prenozioni elementari, le quali servono di fondamento e di guida ad una più speciale dottrina. Se riandate la definizione della *legge*, voi troverete che i sette caratteri da noi sopra noverati si debbono tutti verificare nella *legge perfetta*.

XXX.

Dei limiti della legge positiva umana.

§ 382. La prima *funzione* di quel potere illuminante e costringente, che fu da noi dimostrato indispensabile per mantenere la costituzione sociale, e per moderarne l'andamento, si è la *legislazione*. Questa funzione è un assoluto dovere del potere imperante. La necessità di lui risulta dal bisogno indispensabile di stabilire fra i membri dell'associazione le unità di mire, d'interessi e di azioni, senza le quali non può esistere l'*ordine sociale di ragione*, che forma il sommo bene degl'individui riuniti. La società fu già provato essere e dover essere una *persona morale* avente un proprio intelletto, una propria volontà, una propria potenza esecutrice. Quando è costituita come si deve, essa è l'imagine perfetta dell'uomo singolare perfetto; come l'uomo singolare illuminato, probo e forte forma l'imagine della perfetta società. E siccome l'uomo privato senza di una norma *preconosciuta* non può agire rettamente ed utilmente; così l'ag-

gregato sociale senza di una *legislazione*, quale ora fu descritta, non può costantemente agire a norma dell'ordine sociale, che forma il miglior ordine possibile a pro dell' individuo.

§ 383. Ma prescindendo ora dalla *necessità*, troppo nota e provata, della legislazione positiva umana, conviene specialmente vedere *quali ne possono essere i limiti di ragione.* Forse che la legislazione positiva umana può giustamente estendersi quanto si estende l'ordine di ragione morale dell' uomo? Notate bene la quistione. Noi abbiamo poco fa provato che tutto il Diritto positivo è assoggettato, fino nelle più minime particolarità, al Diritto naturale (n.° XXVII.); ma deve forse valere la viceversa, che tutto il Diritto naturale debba e possa essere *convertito* in Diritto positivo umano? Pregovi di ben rilevare questa differenza. Per rispondere a questa quistione conviene vedere quali possano essere i limiti del *potere* legislativo sociale. È certo e dimostrato dalla costituzione stessa del civile Governo, non consistere egli che nel *potere* stesso dell' *associazione*. Dunque conviene necessariamente indagare quali sieno i *limiti* del *potere* proprio dell' *associazione*, per determinare quali sieno i limiti del potere della *legislazione*.

§ 384. Ora domando quali siano i *limiti* del potere proprio dell'*associazione*. Se lo consideriamo dal canto della sola forza, noi non troviamo altri limiti che quelli della potenza unita di più uomini; ma se lo consideriamo dal canto della *ragione*, noi vi ravvisiamo tutti quei limiti che sono essenziali al *sociale contratto*. Questi limiti sono fissati dal fine stesso della società, la quale fu già considerata come una *macchina d'ajuto*, e non come uno stromento di oppressione per ogni membro della medesima. La formola del contratto sociale non è un arcano riservato alle investigazioni della metafisica, ma bensì una di quelle cose che sono dettate dal senso comune. Il fondamento suo si è: non fare agli altri ciò che non vorresti fatto a te stesso; fare agli altri ciò che vorresti fatto a te stesso. In qualunque ipotesi potete voi controvertere questa regola? Non mai. Sia un solo, siano molti gl' individui della società, questa regola è uguale per tutti. Vero è che in essa non pare inchiuso fuorchè l'ordine di quelle azioni che ognuno deve abitualmente praticare; talchè pare ommessa la *difesa* che ognuno può *esercitare* contro i malefici, per la quale è necessario talvolta recar male agli altri: ma è vero del pari, che la regola unica del diritto sociale ordinario privato si può dire espressa nella suddetta formola.

§ 385. Ora in forza della medesima trovate voi nella corporazione sociale un *diritto illimitato* di disporre delle cose e delle persone dei socii

in qualunque guisa piaccia alla pluralità; o non piuttosto il *diritto limitato* di fare il maggior vantaggio di tutti? Lasciamo le astrazioni. Figuriamo venticinque membri d'una nascente società, dotati di beni di fortuna, e tutti capi di famiglia. Credete voi che ventiquattro o diciotto dei medesimi possano a buon diritto accordarsi per ispogliare uno o sei altri a loro capriccio? Ciò che questi fanno oggi con diritto, altri diciotto lo faranno domani: e così via via; talchè la vita di questa società diverrà una ruota perpetua di spogli e di oppressione, invece d'essere un'unione pacifica di possessi e di libertà.

§ 386. Nè vale il dire che coll'unione e per l'unione può la corporazione esigere prestazioni reali e personali da ogni suo membro; perocchè in questo caso proponendosi un *bisogno limitato e certo*, si pone pure un limite così conosciuto e certo, che oltre la linea della *necessità* non è possibile trovare alcun fondamento di diritto. Tutto considerato, si trova che nel contratto sociale io non *pongo in comune* fuorchè le mie *forze* e i miei *beni*, *secondo il bisogno* e *dentro i limiti del bisogno*, ma non pongo in comune veruno de' *miei diritti*. La soddisfazione di questo comune bisogno diviene per me un *dovere*, perchè col mezzo della medesima io evito un maggior male presente, o mi procuro un maggior bene in futuro: lo che senza di questo mezzo fare io non potrei. Nulla dunque colla prestazione mia reale o personale viene detratto al mio possibile diritto; egli anzi s'aumenta o si assicura. Se io avessi la potenza di un Dio, non dovrei certamente passare per queste strade; ma colla limitazione delle mie forze è ancora un gran bene per me, che, contribuendo il valore di uno, io guadagni o conservi coll'ajuto altrui un valore di cento o di mille, cui altrimenti mi sarebbe impossibile d'acquistare o di ritenere. Quando la *necessità*, in cui mi trovo, di sacrificare qualche cosa in presente, per essere più sicuro o star meglio dappoi, deriva da circostanze irreformabili della natura, io non debbo far valere uno stato ipotetico *puramente ideale*, per immaginare una sorte che la Provvidenza realmente non mi accordò; ma debbo invece tener conto delle circostanze effettive superiori ad ogni umana combinazione. Posto il mio campo vicino ad un fiume, o posta la mia persona sotto un rigido cielo, posso io disputare del diritto di lasciare senza argine il mio terreno, o di andar vestito come voglio?

§ 387. Tutto questo discorso riguarda i limiti delle obbligazioni reali o personali che io posso contrarre per ottenere in ricambio maggiori vantaggi. Risalendo ora alla formazione del potere dell'*associazione*, io trovo ch'esso riducesi ad una *sola funzione*. Questa consiste = nell'associare

tutte le mie forze alle forze altrui, per formare una sola forza prevalente, colla quale si possano vincere o almeno diminuire gli ostacoli che si attraversano alla soddisfazione dei bisogni comuni, nell'atto che si creano i mezzi umani alla più felice conservazione. — Creare colle forze individuali unite la potenza sociale, *per ottenere la migliore esistenza degli individui;* ecco in che consista il vero tenore di quel contratto col quale si erige la nazionale sovranità.

§ 388. Nel creare adunque il Governo, e nell'ubbidire al medesimo, l'uomo per diritto non serve all'altro uomo, ma alla necessità della natura e al proprio meglio. Niuno adunque conferisce ad uno o più il diritto di ordinare ciò che gli piace, ma solo il diritto di ordinare quello che le circostanze necessarie comandano a pro del concedente. Egli dunque non serve nè ai Principi, nè ai magistrati, nè alla società; ma serve solo a sè stesso. Se per servire a sè stesso un popolo si lascia *dirigere* da *altri*, egli lo fa per servir meglio a sè stesso. Colla istituzione adunque dei Governi non si toglie, nè si scema, ma si accresce l'*indipendenza* e la *libertà*. La facoltà di star peggio non merita il nome di *diritto*, nè di *potenza utile.*

§ 389. Non pare adunque vero quanto dice Rousseau, che « le clau» sole del sociale contratto, bene intese, si riducono tutte ad una sola, » cioè all'alienazione totale di ciascun associato con tutti i suoi diritti a » tutta la comunità [1]. »

Se voi domandate a Rousseau com'egli provi quest'assoluta ammortizzazione dell'individuale stato dell'uomo, per la quale niun diritto più resta al privato, ecco la sua risposta: « Ognuno donandosi tutto intiero, » e rendendo così la condizione uguale per tutti, niuno ha interesse di » renderla onerosa agli altri. »

§ 390. Qui mi sia lecito osservare, che con questo non prova essere *necessaria* questa totale alienazione; ma asserisce solamente, che *quando è fatta*, essa non può essere *lesiva.* Ma, prima di provare che sia *innocua*, si doveva dimostrare che sia *necessaria.* Ora qual motivo adduce egli di questa *necessità?* Io concedo che l'unico mezzo a conservarsi in società sia quello di formare per mezzo dell'aggregazione una somma di forze, la quale possa trionfare delle resistenze; e che convenga dirigere queste forze mediante un mobile solo, e farle agire di concerto: ma non posso concedere che dalla *cospirazione* delle forze ne derivi l'alienazione assoluta della persona e dei diritti degl'individui. La cospirazione delle

---

(1) *Du contrat social*, Liv. I. Chap. V.

forze altro non importa fra gli uomini, che uno scopo identico voluto in comune, e procurato colle forze comuni. Ma questo scopo identico in che consiste? Forse in qualche cosa di *estrinseco* all'individuo, e di talmente estrinseco, ch'egli debba rinunziare al proprio interesse, alla propria autorità, ai proprii diritti? No certamente: ciò sarebbe un impossibile morale. All'opposto lo scopo di questa cospirazione di forze è tutto intrinseco, tutto proprio, tutto personale all'individuo. Qual cosa di più intrinseco, di più proprio, di più personale, dell'amore del proprio benessere? Dunque ben lungi di alienare alcun diritto, egli anzi, mercè l'associazione, intende ad assicurarne, agevolarne ed estenderne vantaggiosamente l'esercizio. A che pro dunque introdurre questa specie di morte personale, per farne sorgere la vita sociale? Questa vita sociale non si risolverebbe forse in un nome vano, allorchè si dovesse prescindere dall'interesse e dai diritti individuali?

XXXI.

Continuazione. La perfetta unione asserita da Rousseau ripugna alla ragione ed alla vera libertà.

§ 391. Qui soggiunge Rousseau, che « l'alienazione facendosi senza » riserva, l'unione che ne risulta è la *più perfetta* possibile. » Ma, prima di tutto, chi vi ha detto che qui si tratti della *più perfetta unione possibile*, anzichè dell'*unione semplicemente necessaria* ad assicurare ed ajutare l'esercizio dei diritti individuali? Fissata quest'assoluta e metafisica unione, accoppiata alla totale alienazione di tutto sè stesso, noi possiamo far tornare in campo la stravaganza di quei fraticelli, i quali disputavano se i frati, che professavano il voto di povertà, fossero padroni del cibo che inghiottivano.

§ 392. Lasciamo in disparte questa monastica opinione, e consultiamo la natura e l'ordine necessario delle cose. Prima dell'unione io concepisco l'individuo dotato di una certa potenza e padronanza. Com'egli non può esigere che la comunità pensi a tutte le faccende domestiche di lui; così la comunità non può esigere ch'egli porti in piazza il suo letto, la sua mensa e la sua guardaroba, per farne parte a tutti.

§ 393. L'unione è limitata dallo scopo; e questo scopo non importò mai l'unione monastica voluta da Rousseau. L'unione sociale non è una unione di ammortizzazione, ma è una unione di commercio e di soccorso: essa importa un ricambio di servigi, protetto dalla forza comune. Dunque l'alienazione suddetta diviene superflua, assurda, e contraria al

suo fine. Quando mi unisco per istar bene, è assurdo che io rinunzii al diritto d'ottener questo bene. Ma così è: nella rinunzia assoluta, voluta da Rousseau, s'inchiude la rinunzia anche a questo diritto. Dunque egli esige un'alienazione assurda, e contraria al fine proposto.

§ 394. « È necessario (egli mi dice) che ogni associato *non abbia* » *nulla a reclamare*; imperocchè se rimanesse qualche diritto ai parti- » colari, nell'atto che non vi sarebbe alcun superiore comune che potes- » se pronunziare fra essi e il pubblico, ciascuno essendo in qualche punto » suo proprio giudice, pretenderebbe ben tosto d'esserlo in tutti. Allora » lo stato di natura sussisterebbe, e l'associazione diverrebbe necessaria- » mente tirannica e vana. »

Più cose convien distinguere in questo passo. Altro è il possesso intiero dei diritti personali, ed altro è la *podestà* di *giudicare* di quelle operazioni della comunanza, le quali possono percuotere questi diritti. Fingiamo per un momento che io mi conosca incompetente a giudicare della giustizia o ingiustizia di un regolamento sanzionato nell'assemblea sociale: ne viene forse la conseguenza, che a quest'assemblea o alla maggior parte della medesima *sia lecito* controvertere il fine dell'associazione? Chi vi ha detto che io unendomi ad altri mi sia venduto in galera? Non è egli vero che da tutti i maestri di Diritto fu riconosciuto che i diritti nativi dell'uomo sono inalienabili? Se si dovesse verificare l'opinione di Rousseau, non si dovrebbe forse verificare precisamente il contrario di questa proposizione? Chi vi ha detto che un'assemblea, facendo qualche cosa, faccia sempre bene, o debbasi riputare aver fatto sempre bene? Questa è in fondo la vostra pretensione. Voi mi spogliate della facoltà di possedere, per ispogliarmi della facoltà di pensare; voi esigete da me l'alienazione di ogni diritto, perchè l'assemblea possa disporne a suo beneplacito. Essa dunque non può avere alcuna norma obbligatoria che limiti i suoi poteri; essa dunque per qualunque caso non può essere tacciata di ingiustizia. Voi dunque erigete in diritto la mia assoluta schiavitù fino nel pensiero.

§ 395. Voi temete che i privati si erigano in giudici delle deliberazioni comuni, e quindi si sciolga la società pei dispareri privati. Ma, di grazia, queste deliberazioni da chi furono prese? Se furono prese da questi stessi privati nell'assemblea, se furono acconsentite liberamente in questa assemblea; dunque da questi stessi furono *giudicate* utili in quest'assemblea; dunque ogni privato fu fatto giudice in tutti i punti. Finchè dunque un privato sarà persuaso dell'utilità e della giustizia, concorrerà all'esecuzione della deliberazione, senza che sia necessario ch'egli alieni

la sua persona e i suoi diritti: egli osserverà la convenzione pubblica, come si osservano tuttodì i buoni contratti privati. Ma taluno potrebbe cangiare di opinione. Sia, io rispondo; la forza sociale lo farà ubbidire. Ma egli può ritirarsi dalla comunione. Sia, io rispondo; vi rimarranno gli altri che vi trovano il loro conto. Dove mai potrò io fabbricare un titolo, per forzare un mio eguale a stare unito a me? Se esistesse questo titolo, sarebbe superflua l'alienazione libera da voi richiesta.

§ 396. Alla perfine a che giova allegare gl'*inconvenienti* dei privati dispareri di uno stato chimerico, ad oggetto di stabilire lo spoglio reale dei diritti individuali e l'immenso dispotismo della pluralità? Allegare gl'inconvenienti d'una società di eguali senza Governo cogli uomini bisognosi di un Governo, egli è lo stesso che allegare gl'inconvenienti della vita vegetale di un albero divelto dal terreno. Altro è che per comodo dell'analisi l'intelletto finga questo stato, ed altro è che dal carattere reale degli uomini io deduca gl'inconvenienti proprii di questo stato: l'ipotesi metafisica viene immaginata unicamente per calcolare i rapporti ipotetici di questo stato, e non mai per istabilirlo in atto pratico. Fingete questi uomini egualmente illuminati ed egualmente probi; ed io vi guarentisco che, essendo liberi possessori di tutti i loro diritti, non vi sarà il pericolo della discordia e della dissoluzione da voi temute. Ma voi fingete una società di eguali coi difetti conosciuti degli uomini; e per rimediare a questi difetti stabilite un potere sovrano illimitato, la direzione del quale dev'essere poi affidata ad uno o a pochi; e però con un bel contratto, da voi detto *sociale*, stabilite un reale contratto del più assoluto dispotismo. Voi coll'ipotesi di questo stato chimerico stabilite l'iniziativa del Governo pratico; ma questa iniziativa altro non è che un dispotismo infinito. Voi dunque stabilite il dispotismo infinito dei Governi.

§ 397. Invano si può ricorrere ad un *secondo* contratto creatore del civile Governo per limitarne i poteri. Posta una volta una podestà imperante dispotica nella pluralità, devesi per necessaria conseguenza autorizzare anche il dispotismo aristocratico e il dispotismo regio. Chi sarà da tanto da poter fissare praticamente i limiti positivi della sovranità delegata, dopo che avete trovata *necessaria* la sovranità propria assoluta? E perchè mai voi erigeste in dogma la sovranità illimitata nella società, se non perchè, secondo voi, *senza di essa* non si può ottenere la perfetta unione? Ora se voi create un rappresentante del corpo sociale, cessa forse lo scopo dell'unione, e la *necessità dei mezzi* per ottenerla? Volete voi nel delegato trasmettere *minor* potere sovrano di quello del corpo sociale? Voi creerete un Governo *debole*, perchè egli non avrà tutti i

poteri da voi giudicati *necessarii* all'unione. Volete voi trasmettere il pieno potere? Creerete un Governo infinitamente dispotico.

§ 398. « Finalmente (conchiude Rousseau) ognuno donando sè stes-
» so a tutti, egli non si dona a veruno; e siccome non àvvi associato sul
» quale taluno non acquisti il medesimo diritto ceduto sopra sè stesso,
» così si guadagna l'equivalente di quello che si perde, ed una maggior
» forza per *conservare ciò che si ha.* »

Su questo passo siami permesso il seguente dilemma. O voi volete che il cambio qui figurato sia coerente alle idee da voi premesse, o no. Se lo volete coerente, io vi dico essere falso che ciascuno conservi ciò che ha: se poi no'l volete coerente, vi dico che siete in contraddizione con voi stesso; e lungi che questo passo sia il terzo mezzo di prova della vostra tesi, esso è un mezzo di distruzione della medesima. Veniamo alla prova. Se abdico i miei diritti privati per acquistare il diritto pubblico, io perdo il diritto di proprietà reale e personale competente a me come individuo, e che prima esercitava da me solo proporzionatamente alle mie facoltà ed a' miei talenti, per acquistare un diritto di comando che non posso esercitare che con altri e sopra di altri. È dunque falso che io acquisti l'equivalente di quello che ho perduto, e che conservi ciò che prima aveva.

§ 399. Fingiamo diffatti che la pluralità mi spogli oggi senza necessità de' miei beni o della mia libertà: io dovrò rassegnarmi, perchè nulla ho di che ripetere, dappoichè tutto io cedetti alla pluralità. Che cosa dunque mi resta, altro che il tristo diritto di congiurare domani colla pluralità, per ispogliare un terzo nella guisa stessa ch'io fui spogliato oggi? È dunque falso, nella ipotesi di Rousseau, che taluno donando tutto sè stesso ad altri, egli in ultima analisi non si dia a nessuno, e che acquisti realmente ciò che perdette nell'alienazione, e che quindi conservi ciò che ha.

§ 400. Che se poi vogliamo stare alla corteccia delle parole, e rendere illusoria l'alienazione dei diritti individuali, per non lasciare che una mera cospirazione amichevole di forze; in tal caso si distrugge da capo a fondo il contratto immaginato da Rousseau, e si sostituisce quello che fu da noi asserito.

§ 401. Ma così è, che il contratto figurato da Rousseau non solamente è assurdo in natura, ma fonda eziandio un infinito dispotismo. Dunque dev'essere assolutamente rigettato. *L'illimitata sovranità* pertanto del corpo sociale riguardar si deve come un mostro morale. La nazionale sovranità dunque si deve riguardare come il potere di tutto un popolo, diretto alla più felice conservazione degli individui.

XXXII.

A quali materie estendere si possa la legislazione positiva umana.

§ 402. Tutte le cose dette sin qui furono rivolte all' unico oggetto di determinare i veri *limiti di ragione* della legislazione positiva umana. Per iscoprire questi limiti abbiamo dovuto indagare quali potessero essere i limiti del potere dell' associazione. Per iscoprire poi questi altri limiti noi abbiamo dovuto salire all'*atto costituente* la civile associazione. Noi abbiamo all' indigrosso trovato costituirsi da questo atto non una società di *azienda*, ma una società di *commercio;* non una società di perfetta *comunione*, ma una società di puro *scambievole e necessario soccorso:* in una parola, l' associazione civile si può denominare piuttosto una *confederazione* di padroni eguali ed indipendenti, di quello che una *comunione* perfetta di beni e di azienda. La natura di questa costituzione sociale viene determinata dal *bisogno* di ogni individuo umano di questa confederazione, ond' essere ajutato da altri.

§ 403. Ora ci è d' uopo conoscere in particolare le *materie* del trattato della sociale confederazione, per separare le *riservate* dalle *accomunate*, ed indi determinare i limiti della legislazione. Per distinguere a dovere ciò che vien posto in comune da ciò che viene riservato, ciò che ognuno porta con sè da ciò ch'egli acquista o può acquistare, fingasi che ogni umano individuo potesse bastare a sè stesso. In questo caso ognuno sente che l' individuo bastante avrebbe tutti i rapporti della vita animale e razionale simili all'uomo bisognoso del soccorso altrui; ma *potendoli* egli soddisfare da sè stesso, senza il concorso della società, provvederebbe alla miglior propria conservazione con quei mezzi che gli fossero stati attribuiti dalla natura. Ora ogni popolo rispetto ad un altro si trova appunto in questo stato: esso è una vera persona morale uguale ed indipendente da ogni altra, e bastante a sè stessa. Fra simili persone è vero, o no, che si debbono rispettare i dettami della reciproca *eguaglianza* e *libertà?* Le convenzioni non sono forse pienamente libere fra simili persone? L'obbligo a serbare le convenzioni non nasce forse dal male che deriva dalle loro infrazioni? Ma questo è ancor poco: ogni persona non ha forse un diritto *a sè* di provvedere ai proprii bisogni, alla propria sicurezza, alla propria incolumità, salva l' altrui indipendenza e libertà? Ecco il caso di più individui umani bastanti a sè stessi. Prima di figurare la *confederazione* è necessario figurare l'*autorità di diritto*, di cui abbiamo già parlato (n.° XVII).

§ 404. Veniamo ora allo stato reale di debolezza personale dell'uomo. Qual *differenza* può passare fra questo stato, e lo stato dell'uomo bastante a sè stesso? Voi mi rispondete, che tutta la differenza non passa fra gli *originarii diritti*, ma solamente nei *mezzi esecutivi* onde esercitarli. Diffatti la potenza o l'impotenza a provvedere ai proprii bisogni è *distinta* tanto dal bisogno stesso, quanto dal diritto di provvedervi. *Identico* è dunque lo stato finale di ragione tanto dell'uomo bastante a sè stesso, quanto dell'uomo che non basta a sè stesso; come identico è lo stato di diritto antecedente del fanciullo con quello dell'uomo provetto, dell'infermo con quello del sano. *Identico* è dunque il diritto di *dominio*, di *libertà* e di *tutela* tanto dell'uomo bastante a sè stesso, quanto dell'uomo bisognevole dei soccorsi altrui.

§ 405. Ritenuta questa idea fondamentale, se passiamo all'atto dell'associazione che cosa risulta? Null'altro, che una cospirazione di forze ed un'armonia di azioni *necessaria* a supplire alla debolezza individuale. Dunque da questo unico punto si deve determinare il confine dell'azione dell'associazione sulla padronanza antecedente e naturale dell'uomo. Tutto ciò che eccede questo confine è *senza titolo di ragione:* dunque egli è assolutamente arbitrario. Diffatti al di là non si trova più punto a cui arrestarsi; ogni effetto è senza causa. *Illimitato* è quindi ogni dettame che si volesse fissare oltre questo titolo.

§ 406. Ma se la reciproca cospirazione ed armonia è unicamente regolata dal *bisogno* stesso dell'associazione, noi ci avvediamo in primo luogo, che tutto ciò che non percuote le *scambievoli relazioni* fra i confederati eguali ed indipendenti, tutto è *riservato* all'assoluto impero personale di ogni individuo confederato. Dunque la libertà di coscienza in materia di religione, la libertà interiore di opinare o di pensare in qualunque oggetto, e tutti gli atti che si restringono all'individuo, non dovranno cadere giammai sotto i vincoli della *confederazione*. Più ancora: tutto ciò che riguarda i diritti e i doveri indifferenti al terzo non potrà essere legittimamente assoggettato ai vincoli della *confederazione*. Nè vale il dire che le cose interiori abbiano un'influenza diretta sugli atti esteriori; perocchè altro è il dire che *possano agire* sull'esteriore, ed altro il dire che la comunanza possa esercitare un impero *effettivo* su di essi. A buon conto quest'impero sarebbe sempre frustraneo, e, quel ch'è più, sempre violento, impolitico e pernicioso. L'opinione non può essere corretta che coll'opinione, e nulla più. Il commercio esterno è circoscritto agli effetti puramente esterni. Tutto ciò che *effettivamente* non viola i rapporti fra uomo e uomo, non può essere che ingiustamente assogget-

tato all'impero altrui. La *possibilità* congetturale o metafisica è un titolo proprio soltanto della più sfrenata tirannia. La sola *necessità* di soccorso, io lo ripeto, indotta dalla impotenza, forma fra confederati *eguali* il confine delle cose assoggettate al trattato dell'*associazione:* tutto ciò che sorpassa questa necessità è interamente sottratto, ed a libera disposizione privata del confederato. Concludiamo adunque, che nell'atto costituente l'associazione civile v'ha dei diritti *riservati* alla personale padronanza di ogni associato. L'immagine della civile associazione non può in questo essere diversa dalle associazioni di negozio, che si praticano tutto dì nella vita comune. Ditemi diffatti: se taluni si associano per una speculazione commerciale, trovandosi ognuno impotente ad eseguirla da sè solo, pongono forse in commercio la loro azienda domestica, l'unione colla propria moglie, l'educazione dei proprii figli, l'ordine della famiglia, le ore del riposo, la natura dei passatempi, e cento altre cose simili? Non mai. Ognuno pone in comune soltanto un dato capitale e una data opera, e nulla più. E perchè ciò? Perchè queste sole cose sono necessarie all'associazione di negozio da ciascheduno contratta per uno scopo al quale da sè solo giunger non poteva.

§ 407. Ecco l'imagine perfetta della civile associazione. Consultate, se vi piace, la comune legge dell'amor proprio umano, e rispondetemi se possa essere della natura dell'uomo il rinunziare alla propria indipendenza e libertà *senza bisogno*, ed *oltre i limiti del bisogno.* Ognuno mi risponde di no. Se dunque oltre il titolo morale di *ragione* noi vogliamo consultare anche la *volontà* presunta dei contraenti, noi troviamo che, oltre ai limiti della necessità del comune commercio e soccorso, ogni confederato indipendente non pone in comune nè beni, nè potenza, nè diritti di sorte alcuna. Dunque sì per *fatto* che per *diritto* la distinzione dei diritti comunicati e dei diritti riservati è comprovata e pienamente sanzionata.

§ 408. Passiamo ora ai diritti *comunicati.* A parlare con verità, l'uomo in società non si spoglia di alcun diritto che competere potrebbe all'uomo bastante a sè stesso; ma *cangia solamente la maniera* di esercitarli, onde assicurarli, estenderli e moltiplicarli. Così se nel dominio delle cose appone segnali esterni, se affida a monumenti comprovanti gli atti della sua padronanza, egli ciò fa per assicurare nel commercio de' suoi confederati il dominio suo, senza scemarlo od affievolirlo. All'opposto colla forza di tutto l'aggregato egli si procaccia una potenza, una sicurezza ed una ricchezza, cui, abbandonato a sè solo, sarebbegli stato impossibile di ottenere. Se invece di esercitare la privata violenza dell'uomo bastante a

sè solo, per costringere altrui a prestargli ciò che gli è dovuto, usa della via dei *tribunali*, non è forse manifesto ch'egli non pone a rischio la propria vita, e colla forza invincibile dell'aggregato egli esercita la propria tutela? Se invece del proprio privato giudizio, dettato o dalla rispettiva ignoranza o dalle passioni, egli acconsente nelle cose comuni di far valere il dettame comune delle leggi e della pubblica opinione, non acquista forse in tutte le posizioni sociali la facilità di far acconsentire senza opposizione i suoi confederati a tante conciliazioni, cui sarebbegli impossibile di ottenere se ognuno dovesse far prevalere il privato suo giudizio? In tutti questi ed in altri simili casi ditemi quali sieno i veri diritti, dei quali il privato si spogli assolutamente. Nessuno, e poi nessuno. Egli non cangia che il modo di esercitarli, per renderli più possenti o più proficui.

§ 409. Su questi diritti si esercita appunto l'ufficio della legislazione civile umana. Noi abbiamo già dimostrato non poter essa che sanzionare i dettami del naturale Diritto (n.i XXVII. XXIX.); e però nell'armonizzare gli atti esecutivi di questi diritti necessariamente dovrà attenersi all'ordine morale di ragione, regolatore del commercio scambievole fra gli uomini collegati. Tutto considerato, si trova che la formola generale delle leggi civili regolatrici gli atti privati riducesi alla seguente: =Pareggiare coll'autorità pubblica fra i privati l'utilità, mediante l'inviolato esercizio della comune libertà.= Tutte le leggi civili statuenti sul Diritto discendono da questa regola, e tutte debbono ritornare a lei. Aprite un Codice, leggete: se voi non potete ridurre la legge che avete sott'occhio a questa formola, dite francamente che la legge è cattiva, o che le circostanze di quel tal popolo sono bene infelici. Un esame particolare potrebbe meglio determinare le osservazioni che noi facciamo qui: la vista universale, sotto la quale ora abbracciamo gli oggetti, non ci permette di entrare in altre specificazioni, le quali solo competono e possono essere dimostrate dopo un più ampio sviluppamento. Qui io mi limiterò soltanto a far rilevare, che la *funzione propria* e precisa della legislazione positiva umana tutta riducesi ad una *grande tutela*, e nulla più. Nella tutela non si creano i diritti, ma soltanto si conservano e si difendono. Questa tutela ha i suoi *modi proprii* di esercizio, che variano secondo le materie e le circostanze: essa *illumina* coll'educazione e colle leggi, perchè i confederati abbiano il meno di discordia in ciò che cade nel loro reciproco commercio; essa stabilisce le prove ed i segnali di autenticità, perchè questi confederati siano sicuri nelle reciproche loro transazioni; essa giudica fra i contendenti, perchè ognuno abbia il suo senza

una guerra civile; e così del resto. Non parlo delle pene e delle guerre, altre maniere di tutela troppo note. Bastino queste specificazioni per far sentire la natura ed i confini del potere legislativo umano anche nelle materie assoggettate all'impero di lui. Ciò serva per tracciare, almeno in generale, i limiti della legislazione positiva umana in relazione ai diritti *primitivi* ed *individuali* di ogni membro della civile associazione. Passiamo ora ad un altro aspetto.

XXXIII.

Dei limiti delle leggi di prevenzione e delle procedure.

§ 410. Lo stato di abituale *convivenza* e permanenza degli uomini in società, per il quale essa diviene una persona morale sempre vivente, fa nascere diritti e doveri impossibili a verificarsi in uno stato isolato: fra questi havvi quello di *prevenzione.* Questo è tutto tutelare e di pura difesa, perocchè egli ha solo per oggetto d'impedire l'*avvenimento* di un male o danno temuto, sì dal canto delle cose, che dal canto degli uomini. Questo diritto quindi si esercita tanto sulle cose, quanto sulle persone. Così quando istituisco magistrati, i quali sorveglino sia alle fabbriche delle case ed alla struttura degli argini dei fiumi, sia alla costruzione e custodia delle trombe da fuoco e alle guardie sugli incendii, sia alla salubrità delle cose risguardanti la sussistenza, io esercito sulle cose il diritto di difesa, che appello *di prevenzione.* Parimente quando stabilisco discipline contro l'oziosità e il vagabondaggio, ed erigo case di lavoro, registri e guardie; quando in fine punisco i delitti; quando ad una cert'ora della notte proibisco le adunanze nelle chiese, o comando la chiusura delle botteghe; esercito pure un *diritto di prevenzione* sulle *persone.* Ma quali sono i limiti di questo diritto? Notate bene, che dal rispettarne i *giusti* limiti dipende in gran parte la effettiva *libertà* che ognuno gode e goder può nella civile società. Pur troppo uno zelo poco illuminato può persuadere ad un legislatore di non fare mai abbastanza. La sua anima, scossa dal timore e dal sospetto, può giustificare avanti alla sua leale coscienza ogni eccessiva precauzione. Egli perciò può desiderare di cuore di ridurre i cittadini a tale soggezione che non osino movere un dito senza licenza dei superiori. Ma questi eccessi sono essi giustificabili? Il *diritto di prevenzione* è suscettibile o no di *veri limiti,* i quali non si possano trascendere senza violare l'*ordine morale di ragione?*

§ 411. Che cosa direste di quel legislatore il quale, temendo la ruina delle case, ordinasse che tutti abitassero sotto baracche, o sotto altri si-

mili ricoveri? che per tema degli incendii proibisse di tener fuoco in casa, e facesse costruire i focolari in campagne aperte? che per non avere avvelenatori proibisse la farmacia? per non avere satire proibisse il leggere e scrivere, e così del resto? Voi mi risponderete, che con queste stravaganze la precauzione sarebbe peggiore del male temuto.

§ 412. Richiamiamo le cose ai loro principii. La legge non può essere un atto di arbitrio o di pura forza, ma deve essere un atto di necessità e di ragione. Dunque la prevenzione deve avere tutti i caratteri sopra notati della legge, il primo dei quali è quello della *necessità*. Questa necessità, come fu detto nel n.° I., non deve essere *fittizia*, ma *naturale*. Esaminando le cause più ordinarie dei delitti, si trova ch'esse riduconsi al difetto di sussistenza, al difetto di educazione, al difetto di vigilanza, e al difetto di sicura e spedita procedura. Quando questi difetti siano imputabili ai Governi, non è vero che la legge punisce i delitti ch'ella fece nascere? La punizione è allora necessaria? All'opposto noi veggiamo in tutti i tempi ed in tutti i luoghi, nei quali gli uomini godono di un'equa e vigilante amministrazione, i delitti essere rari come i mostri nella fisica, e rispettivamente essere più rari anche sotto i cattivi Governi in proporzione dell'incivilimento. Persuadiamoci di una grande verità; ed è, che il mondo va da sè, e che molti penosi rimedii, che noi vogliamo adoperare, sono per lo più resi necessarii in grazia della cattiva maniera colla quale noi lo governiamo. In generale il male non si fa gratuitamente e senza gagliarde tentazioni. Determinato il punto della *necessità*, conviene determinare la natura dei rimedii.

§ 413. Nella vita umana l'*ottimo assoluto* è impossibile. L'*ottimo possibile* è soltanto quello, dove havvi il *maximum* di beni unito al *minimum* di mali. La potenza dell'uomo è finita, e può solo contare sui beni ch'essa può produrre, e sui rimedii ch'essa può adoperare. Quando la spesa è maggiore dell'entrata, conviene lasciarla, e rimettersi alla fortuna. Anche nei grandi affari convien donare qualche cosa alla sorte, piuttosto che assoggettarsi ad una penosa schiavitù, e ad una irrequieta ed eterna suspizione. Ecco dettami d'una esatta *ragione* e di uno stretto *Diritto*. Applichiamoli alla *prevenzione*. La *prevenzione* è fatta per difendere il benessere, e non per distruggerlo. Tutto ciò che restringe la mia libertà, o mi toglie tutti o parte de' miei beni, è un male ch'io non debbo tollerare che in vista soltanto di un *male maggiore certo ed inevitabile*. Notate bene queste condizioni. Qui è necessario d'instituire un bilancio politico su tutti questi elementi. Prescindete voi da queste condizioni? Voi opprimete i più ed a perpetuità, per causa di un solo e

passaggiero. Perchè vi può essere un uomo attaccato da un morbo epidemico, proibirò io in perpetuo la vendita dei panni usati? Se qui mi fosse concesso di entrare in alcune specificazioni, potrei fissare in particolare i limiti del *diritto di prevenzione;* ma collocato in una teoria generale e primitiva, altro non posso dire, che in questa materia è d'uopo in primo luogo calcolare l'*avvenimento* del male non dietro una chimerica possibilità, ma unicamente dietro il *corso ordinario* delle cose, e attenersi a ciò che *per lo più suole accadere* in date circostanze. Ecco perchè reprimerò sempre l'oziosità e il vagabondaggio, come causa certa e permanente di delitti. In secondo luogo conviene osservare se questo male si possa per lo più prevenire colle sole minacce d'una pena proporzionata, e coll'abituale vigilanza generale sì del pubblico che dei privati, senza sottomettere tutta la massa dei cittadini a vessatorie o dispendiose operazioni. In terzo luogo, allorchè una comprovata esperienza dimostri non essere possibile un tal modo di prevenzione, si ricorre o a proibire cose per sè indifferenti, o ad imporre certe discipline; ma solamente dentro i *più ristretti confini* possibili d'una *provata necessità*, e solamente durante la *necessità.*

Ecco in generale le regole limitative il *diritto di prevenzione*, derivate dal *vero naturale Diritto.*

§ 414. Vi ha altri rami d'affari, nei quali la legge vuole disporre intieramente d'un certo ordine di azioni: tali sarebbero le procedure civili e criminali. Quanto alle criminali, pare che la pubblica autorità, proponendosi un sistema di mezzi probatorii, per non confondere l'innocente col reo, debba far tutto *da sè sola*, onde ottenere speditezza e sicurezza da tutte le parti. Quanto poi alla civile, siccome questa è un surrogato della privata autorità, così l'autorità pubblica non deve far tutto, ma lasciare alla diligenza delle parti tutto ciò che non altera nè può alterare la parità rispettiva dell'azione e della difesa. Invece dev'essere sollecita più che mai a regolare ed assicurare le operazioni dei giudici, essendo questa una funzione pubblica annessa all'autorità dell'imperante. Anche nella procedura civile si esige sicurezza e speditezza sì dal canto delle parti, che dal canto dei giudici. Il dispendio di tempo e di denaro dev'essere il minimo possibile; e però tutti gli atti che far si possono nel corso della procedura con regolarità, si deve ordinare che vengano fatti senza l'intervento superfluo dei giudici, e senza dispendio dei litiganti. È una falsa idea, che tutti gli atti della procedura debbano partire dal giudice; egli è destinato soltanto a conoscere del *mio* e del *tuo:* il rimanente si fa perchè sia osservata la parità di trattamento fra le parti

litiganti; e quando consti legalmente di questa parità, basta all'autorità tutelante del Governo. Egli quindi si deve astenere dall'ordinare funzioni lunghe, incomode, dispendiose, come tutte lesive del buon diritto dei contendenti, cui deve anzi rispettare più che si può. Quanto poi ai giudici, è una vera lesione del Diritto sociale autorizzare, e peggio imporre, un segreto ed un arbitrio che deve anzi essere scrupolosamente ed efficacemente allontanato e prevenuto. Le competenze devono essere chiare, fisse e invariabili; le operazioni devono essere manifeste, certe e regolate. Tutto ciò che viola queste condizioni è una lesione formale dell'associazione e della positiva giustizia comandata dall'*ordine morale di ragione*.

§ 415. Ecco un breve saggio sui limiti della legge positiva umana. Con questi contrassegni si può giudicare in generale della bontà assoluta o relativa di qualunque ordine di leggi ne' suoi rapporti al temperato e giusto potere dell'autorità imperante. Unite questi dettami ai caratteri intrinseci già annoverati nella definizione della *legge positiva*, quale deve essere, e voi vi formerete, almeno all'indigrosso, la vera idea della *legge umana di ragione*, tanto per il suo *intrinseco tenore*, quanto pe' suoi giusti confini. Io non ho parlato qui della legge relativa al merito e alle ricompense, perocchè credo di averne accennato quanto basta nel numero XXIV (1).

XXXIV.

Delle cose religiose.

§ 416. Abbiamo veduto che i motori precipui della unità del senso morale dei popoli sono le leggi positive e le cose religiose. Delle prime abbiamo parlato fin qui; ora conviene parlare delle seconde.

§ 417. Per *cose religiose* in generale io intendo quel complesso di funzioni, per le quali si effettua *praticamente* la religione. In questo senso le cose religiose non sono realmente diverse dalla religione medesima. Quando parliamo della religione in astratto, noi la figuriamo come un ente morale *a sè*, staccato dall'uomo che la esercita. Tal è il concetto espresso colla definizione recata nel n.° IV. di questi *fondamenti*. Per lo contrario quando la consideriamo nell'agente, o come funzione dell'agente morale, noi la contempliamo nel suo stato pratico e reale. Allora la religione comprende tanto le *dottrine*, quanto le *pratiche*.

---

(1) Vedi in fine di questo scritto una nota al luogo qui segnato. (DG)

§ 418. Quella credenza e quegli atti interni ed esterni, che si credono opportuni ad ottenere dati beneficii dalla Divinità, costituiscono ogni religione (1). *Fede* ed *opera* sono dunque i due principali requisiti di ogni religione. Qui la *fede* non si limita alla sola *credenza*, ma comprende anche la *fiducia*.

§ 419. La *fede* ha per primo suo fondamento la *dimostrazione* o l'*autorità*. L'*opera* è determinata dai motivi suggeriti dalla *fede*. La *scienza* e la *potenza* concorrono adunque nella religione (2).

§ 420. La religione adunque può divenire un abito morale dell'uomo: essa può divenire eziandio un abito sociale, allorchè è comune a molti, e molti cospirano esteriormente allo stesso esercizio di lei; ed allora nasce l'idea di *chiesa*, di *sinagoga*, di *società religiosa*, di *comunione*, di *setta*, ec. (3).

§ 421. L'esercizio della religione abbraccia tanto gli atti che si eseguiscono come *parte* di lei, quanto gli atti che si eseguiscono *a motivo* della medesima. Il *culto* appartiene alla prima classe; gli altri atti, praticati in vista di un precetto creduto divino, appartengono alla seconda.

§ 422. Il culto può definirsi = quel complesso di sentimenti e di atti, coi quali si venera la maestà, e s'impetra la beneficenza e la misericordia della Divinità. = Vi può essere un culto interno ed un culto esterno. Il culto esterno è piuttosto la *manifestazione* del culto in sè stesso; imperocchè il culto esterno altro non è, nè può essere, che = un aggregato di segni esterni, coi quali si manifesta l'adorazione e la preghiera interna. =

§ 423. Se più uomini convengono nello stabilire certi segni per professare esteriormente l'adorazione, se convengono in certe formole per esprimere la preghiera, se convengono che questi segni e queste formole sieno osservate come regole comuni di culto esterno, allora si stabilisce un *rito* (4). Due parti può avere il rito: la prima consiste nella rappresentazione o nella commemorazione venerata di un qualche fatto creduto divino; la seconda consiste nella professione diretta dell'adorazione e della preghiera. Quindi è facile intendere a che riducasi la liturgia: essa si può definire = quella serie di atti e di cose esterne, mediante le quali fu convenuto di rappresentare o di rammemorare simbolicamente qualche parte o fatto della divina economia. = In questo senso dunque la *liturgia* forma parte del *rito*.

---

(1) Vedi in fine di questo scritto una nota al luogo qui segnato. (DG)

(2) Vedi come sopra. (DG)

(3) (4) Vedi in fine di questo scritto una nota ai luoghi qui segnati. (DG)

§ 424. Sopra fu detto che la *credenza* forma la prima parte della religione. Questa suppone certe opinioni e certe dottrine. La *dottrina*, che forma il soggetto della *credenza*, costituisce la *teologia:* essa dir si potrebbe =il complesso delle opinioni intorno alla natura ed al governo della Divinità (1).= La prima chiamasi *dogmatica*, ed abbraccia le opinioni di cui ora si è fatto parola; la seconda appellasi *morale*, ed abbraccia le regole delle azioni umane, in quanto sono dedotte dalla ordinazione divina. Sotto questo rapporto dunque le regole suddette entrano a far parte del governo della Divinità. La teologia dogmatica e la morale sono due parti integranti della dottrina religiosa. Nella prima si tratta d'informare la mente, e per questo motivo prende il carattere di scienza o *razionale* o *positiva;* nella seconda si tratta di dirigere le azioni, e per questo motivo prende il carattere di *arte.* La scienza ha per suo fine il *conoscere;* l'arte ha per suo fine il *fare.* Se dunque la scienza e l'opera debbono concorrere nella religione, ognuno vede che ambe le parti della teologia costituiscono il vero corpo della dottrina religiosa.

XXXV.

Della religione considerata come potenza o motore morale.

§ 425. La religione, considerata come potenza effettiva operante sull'uomo, ha due aspetti principali: il primo è quello di *legge;* il secondo è quello di *affezione morale.* La religione, considerata come legge, altro non è che =il complesso delle cose ordinate o credute ordinate dalla Divinità sotto di una data sanzione.= Se si pensi che la Divinità parli all'uomo per mezzo dell'ordine naturale, la religione dicesi *naturale;* se poi si pensi che abbia parlato all'uomo a guisa d'altro uomo, la religione chiamasi *rivelata* (2). La prima è *razionale;* la seconda è *positiva.*

§ 426. Fra la religione naturale e la rivelata non vi può essere una reale ed intrinseca discrepanza. L'unica differenza sta solo nella *promulgazione* della volontà creduta divina; imperocchè l'ordine naturale e morale si considera legge della stessa Divinità rivelante. Dunque la religione rivelata non può essere sostanzialmente diversa dalla naturale. Con molto maggior ragione poi non vi può essere conflitto fra l'una e l'altra; anzi all'opposto l'una non può servire che di sussidio all'altra, ed amendue di loro natura servir debbono a consacrare e sanzionare l'ordine naturale voluto dalla Divinità. Come la vela serve a guidare la nave,

(1) Vedi in fine di questo scritto una nota al luogo qui segnato. (DG) — (2) Idem. (DG)

così appunto la religione serve a guidare l'uomo negli affari tutti della vita (1).

§ 427. Dalle quali cose ne viene per necessaria conseguenza, che la religione non può essere in conflitto nè coll'ordine sociale, nè coll'ordine civile, nè con tutti i diritti che sono indivisibili da qualunque buon Governo. Questa conseguenza viene confermata in tutte le sue parti dalle seguenti considerazioni.

1.° L'ordine sociale è cosa imperiosamente voluta dall'ordine naturale stabilito dalla stessa Divinità. Dunque la religione rivelata non può essere in conflitto con l'ordine sociale: essa all'opposto non può essere che conforme all'ordine sociale, divenendo mezzo alla di lui esecuzione (2). Questa conformità attribuisce un nuovo vigore all'ordine sociale, perchè l'autorità divina si aggiunge all'umana.

2.° La società civile si deve considerare di ordinazione divina, perocchè ella è di ordinazione naturale necessaria. Dunque tutto ciò che è veramente necessario per la costituzione, conservazione, e pel retto ed efficace esercizio degli ufficii civili, sarà pure di ordinazione divina. Ma così è, che per costituire, mantenere e rettamente dirigere la società civile è assolutamente necessaria la suprema potenza ed unità dell'impero: dunque questa potenza d'unità sarà di ordinazione certamente divina. Dunque una religione rivelata, conforme alla verità ed alla giustizia, sanzionerà questa potenza ed unità; dunque proscriverà la divisione e l'indebolimento, e sanzionerà all'opposto l'integrità necessaria alla retta amministrazione dello Stato.

XXXVI.

Dei limiti di Diritto sociale in materia di religione.

§ 428. Come l'autorità sociale ha certi limiti, dei quali abbiamo già ragionato, nelle altre materie, ha pure determinati confini anche nelle cose religiose. Essa ha quegli stessi confini che sono proprii del sociale contratto. Per la qual cosa tutta quella parte della religione, la quale non tocca direttamente il sociale commercio e l'ordine comune civile, di sua natura rimane *sottratta* dall'impero della pubblica autorità. Questa conseguenza si conferma con due massime ragioni: la prima ricavata dai rapporti stessi religiosi; la seconda ricavata dai diritti nativi proprii dell'uomo e del cittadino.

---

(1) (2) Vedi in fine di questo scritto una nota ai luoghi qui segnati. (DG)

§ 429. E per verità, parlando del primo motivo, osservar si deve che i rapporti fra l'uomo e la Divinità sono per sè stessi *universali*, *invisibili*, *personali* ad ognuno, ed *indipendenti* da ogni umana autorità. Dico in primo luogo che sono *universali*. In tutte le posizioni ed in ogni luogo la creatura sta sotto l'impero del Creatore: i rapporti dunque fra l'uno e l'altro sono universali. Dico in secondo luogo che sono *invisibili*. Dio è invisibile, l'uomo interiore è pure invisibile; ma i rapporti essenziali religiosi passano fra Dio e l'uomo interiore, come consta dalla definizione della *religione:* dunque i rapporti fra l'uomo e la Divinità sono invisibili. Dico in terzo luogo che questi rapporti sono *personali* ad ognuno. Sia l'uomo solo, siano molti; siano uniti, siano isolati; i rapporti religiosi colpiscono sempre l'uomo individuo: dunque essi sono personali. La trasgressione di molti non può giustificare la trasgressione di ognuno: la responsabilità verso Dio è sempre personale. Dico in quarto luogo che i rapporti religiosi sono *indipendenti* da ogni umana autorità. Diffatti, se non può tutto l'uman genere nè sottrarsi dall'onnipotenza del Creatore, nè aggiungere un dito alla propria statura, non potrà dunque l'umana autorità predominare i rapporti veramente religiosi: dunque essi saranno essenzialmente indipendenti da lei; dunque la politica giurisdizione non potrà versare che sulle cose *estrinseche*, che per umana instituzione, o per l'esercizio esterno della religione, si fanno servire ad una comunanza o società qualunque.

§ 430. Il secondo motivo sopra accennato, limitante l'autorità sociale o politica, fu detto nascere dai diritti *nativi* proprii dell'uomo e del cittadino. Ora convien vedere quali ritegni nascono all'autorità da questi primitivi diritti. La religione forma una parte della *proprietà* dell'uomo morale. Dunque goder deve di quella indipendenza e libertà primitiva, che forma la giustizia del sociale contratto. Dunque la libertà di opinione e di coscienza è un diritto del pari sacro, che quello della proprietà, della vita e delle fortune. Se poi consideriamo l'*importanza* e la forza del sentimento religioso, noi troviamo formar esso per l'uomo un sommo *bene*, ed eccitare tali sentimenti che la politica tenterebbe invano di controvertere colla forza, ed anzi non ecciterebbe che la dissoluzione dell'ordine sociale mediante l'esercizio di un potere tirannico. Diffatti ognuno sa che fra tutti i sentimenti morali quello della religione è il più gagliardo, il più irritabile e il più indipendente. Le cose fatte e sostenute per motivo di religione, ricordate da tutte le storie antiche e moderne di qualunque setta, ne somministrano la prova luminosa, costante, universale. Da questa osservazione evidentemente si deduce che gli uomini considerano la

loro religione come la più preziosa loro proprietà. Dunque sarebbe ledere il diritto primitivo della naturale padronanza legittima il violare colla forza politica la libertà della coscienza. L'opinione non si può correggere che colla sola opinione, e però con mezzi liberi, e conformi alla padronanza e alla dignità dell'uomo. Il Cristianesimo stesso prescrive formalmente e positivamente questo precetto. *Pascite qui in vobis est gregem Dei providentes*, non coacte, sed spontanee; *neque turpis lucri gratia, sed voluntarie;* dice il Capo degli Apostoli Pietro a tutti i Vescovi della Chiesa (Capo V. verso II. Epistola I). Invano gli apologisti della persecuzione religiosa tentano di far uso del *compelle intrare* del capo di famiglia che invita a pranzo i suoi amici che si scusarono. Imperocchè la sollecitazione che si fa ai passaggieri di venire ad approfittare di un pranzo non è la persecuzione figurata e difesa dagl'intolleranti: altro è obbligare colla preghiera, altro è cacciare col bastone e coi pugnali. Dall'altra parte poi è notorio il detto: *incivile est judicare, nisi tota lege perspecta.* L'interpretazione di una legge devesi desumere dai passi *uniti*, nei quali il legislatore parlò dello stesso soggetto. Dunque nel caso nostro convien conciliare insieme i due passi che si pretendono contrastanti; dunque si deve interpretare il passo *allegorico* della parabola col passo chiaro, positivo, precettivo dell'epistola di san Pietro. Ma questo passo non sotto figura di parabola, ma in una maniera chiara e positiva impone il precetto della persuasione; e colla sua locuzione negativa, *non coacte, sed spontanee*, proibisce formalmente ogni violenza. Dunque il *compelle intrare* al pranzo devesi necessariamente interpretare come *invito pressante*, e nulla più.

§ 431. Distruggere, tormentare, perseguitare alcuno per la sola differenza dell'opinione religiosa, è dunque, in linea di ragione naturale, la più criminosa violenza che si possa commettere fra gli uomini. Ammessa l'intolleranza *civile* religiosa, non si tratta più se non che di vedere chi sarà più forte. Ogni diritto sparisce, per non lasciare altro impero che quello della violenza. La regola *par in parem non habet imperium*, che forma il fondamento unico della giustizia fra uomo e uomo, non ha più luogo. Resta dunque la sola forza meccanica, l'ingiuria, la distruzione, la guerra, in una parola la dissoluzione di ogni ragione naturale e civile.

§ 432. Fu detto che la politica tenterebbe invano di controvertere colla forza esterna i sentimenti religiosi, e che anderebbe contro il suo fine. E per verità la politica intollerante viene delusa o dal fanatismo di chi ha una religione, o dalla ipocrisia di chi non ne ha nessuna. E prima dal fanatismo. Chi non teme la morte e i tormenti, non teme veruna po-

tenza umana, e può attentar tutto contro la potenza umana. È proprio del fanatismo di produrre questo disprezzo dei tormenti e della morte. Una ricompensa infinitamente maggiore, annessa alla resistenza, creduta santa e fortemente desiderata come mezzo di premio, messa sulla bilancia della persecuzione, trasporta l'uomo al di sopra delle prigioni e dei roghi, e delude l'impero delle umane podestà. Egli dunque o affronta imperterrito il carnefice, o alza arditamente il vessillo della ribellione (1). Tutta la storia conosciuta conferma, senza smentirsi mai, questa osservazione.

§ 433. Ho detto in secondo luogo che l'intolleranza viene delusa anche dall'ipocrisia. Diffatti se voi comprimete l'aperta resistenza, alla fine che cosa fate coi vostri mezzi coattivi? Voi altro non fate che popolare i tempii d'ipocriti, le aule di scellerati, e le case d'increduli. Chi non sa che in un paese di genio intollerante i templi sono più specialmente frequentati da coloro i quali coll'aura dell'opinione religiosa vogliono coprire la loro avarizia, la loro ambizione, o altre ree passioni? Chi non sa che le aule sono assediate da coloro che colla maschera di una religione, cui in cuore disprezzano, usurpano suffragi non meritati, o soppiantano un rivale che li merita? Chi non sa che le vessazioni per motivo di religione fanno nascere l'avversione alla medesima, e quindi provocano dispute ed obbiezioni o ragionevoli o irragionevoli, fanno divenire increduli coloro che non lo erano, ed eccitano una reazione turbolenta in coloro ch'erano tranquilli? Persuadiamoci d'una verità eterna: la Divinità non ha cultori di buona fede, che nei cultori liberi; lo Stato non gode tranquillità, che colla libertà della coscienza; la religione non trionfa, che coll'ascendente dell'opinione.

XXXVII.

Come la religione possa essere impiegata qual motore politico di morale unità.

§ 434. Fin qui abbiamo veduto quali siano i limiti della pubblica autorità in materia di religione, avuto riguardo ai diritti nativi dell'uomo, inviolabili dall'umana autorità. Resta ora a vedere come la religione possa essere impiegata, salva la padronanza del cittadino, come motore positivo di morale unità; ossia come di conserva colle leggi positive possa produrre l'intento di unificare i sentimenti naturali degli uomini coll'ordine

(1) Vedi in fine di questo scritto una nota al luogo qui segnato. (DG)

essenziale della civile associazione. Da prima ognuno intende che la politica non potrebbe produrre questo intento, quando la religione non fosse un motore potente e sussidiario alla buona amministrazione dello Stato. Il sussidio che la politica può trarre dalla religione nasce dall' influenza che dar si può alla stessa religione su tutti gli oggetti interessanti il buon governo dello Stato. Questa influenza, derivando dal poter libero ed indefinito dell'*opinione*, può essere assai più estesa ed efficace del potere politico; perocchè si può far agire il potere della religione anche dove non può e non deve giungere il potere della politica. La religione dunque deve *sussidiare* la politica, e la politica deve proteggere la religione. L'una e l'altra debbono agire di conserva per ottenere lo stesso intento.

§ 435. Qui domandare si può fino a qual segno la politica debba proteggere la religione. A ciò rispondo, che deve proteggerla *fino a quel segno* che il ministero della religione è realmente necessario al ministero della buona politica. Dobbiamo dunque determinare i limiti di questa necessità, per determinare i limiti di questa protezione. Nelle diverse età della vita civile variar deve necessariamente il regime politico della religione; ma ciò riguarda l'applicazione, e non gli *attributi* fondamentali della religione ne' suoi rapporti alla politica. Questi attributi fondamentali consistono nei *caratteri essenziali* e perpetui, pei quali la religione può essere variamente adoperata a vantaggio dell'ordine politico. La politica non crea la religione, ma si serve della religione a pro dello Stato. La religione dunque deve avere già in sè stessa le *attitudini* proprie a giovare allo Stato. Queste attitudini altro non potranno essere, se non che le condizioni perpetue, senza le quali la religione non potrebbe servire alla morale pubblica e privata. Ora essa non può servire a questa morale se non quando, nell' idea che somministra della Divinità, offre il modello della somma virtù e della somma potenza, e quando nell' applicazione di questa potenza mostra una sanzione inevitabile della morale pubblica e privata. Veder tutto, poter tutto, voler tutto il bene, odiar tutto il male, premiare tutte le virtù, punire tutti i delitti anche dopo morte; ecco i dogmi essenziali e perpetui della teologia dogmatico-politica. La teologia morale-politica non ha alcun carattere predominante, tranne quello della socialità: essa è dottrina di pace, di guerra, di giustizia, di clemenza, di soccorso, di repressione, secondo che la salute pubblica comporta. Questa dottrina non ha alcuna specie di morale *a sè*, ma avvalora tutta la morale pubblica e privata. Ecco la professione religiosa, che, salva la privata libertà di coscienza, dev' essere perpetuamente consacrata e difesa dalla pubblica autorità, fatta astrazione da qualunque re-

ligione rivelata. Per questo mezzo si rettificano le varietà del senso morale naturale dei popoli della terra; per questo mezzo soltanto si può unificare l'unico e necessario *ordine morale di ragione* coi sentimenti naturali degli uomini; per questo solo mezzo si possono concordare ed avvalorare le buone leggi positive, e far agire l'autorità del Cielo e della terra di comune concordia, onde effettuare l'unico *ordine morale di ragione*.

§ 436. Qui domandar mi si potrebbe: nel caso che la natura della religione professata non avesse quest'attitudine morale e politica, che cosa far dovrebbe un Governo illuminato e sociale? A ciò rispondo, che dovrebbe dar opera, affinchè col ministero libero dell'opinione si rettificassero le false e perniciose credenze, si togliessero gli errori, si illuminasse la mente, astenendosi per altro da ogni mezzo coattivo. Così viceversa, se dopo che una religione veramente sociale fosse già stabilita, e che taluni nudrissero opinioni sovversive degli accennati *fondamenti* della religione sociale, dovrebbe il Governo impedire che corrompessero gli altri, e turbassero i credenti nell'esercizio della riconosciuta religione, senza prendersi briga della credenza interiore di chicchessia. *Sententiam teneat, et linguam corrigat;* ecco il dovere del miscredente (1).

XXXVIII.

Conclusione.

§ 437. Qui sia fine a questo *Assunto primo della scienza del naturale Diritto*. In esso sta racchiuso tutto lo *spirito eminente* della scienza: la parte precettiva e il criterio della medesima debbono essere diretti dai dettami universali di questo Assunto. Esso è un problema, i termini del quale se vengano analizzati a dovere, noi ne avremo la soluzione. Esso è un germe, le parti del quale se vengano completamente sviluppate, ne sorgerà un *tutto* armonico, robusto e maestoso. Le parti di questo germe sono gli enti morali, dei quali abbiamo date le definizioni. Noi avremmo bramato di poterci occupare a segnare il nesso di queste parti, e le leggi del loro movimento vitale. Qui sta specialmente il valore d'una scienza tutta di rapporti morali, e di rapporti morali attivi e cospiranti ad un determinato intento. Se le dicotomíe sono nocive nelle scienze di puro *fatto*, lo sono assai più in quelle di *Diritto*. Io prego quindi i miei lettori di ripigliare la lettura di questo scritto, ed occuparsi a rilevare

---

(1) Vedi in fine di questo scritto una nota al luogo qui segnato. (DG)

non solamente il *nero*, ma anche il *bianco* del medesimo: io voglio dire, a porre attenzione non solamente agli oggetti espressi, ma eziandio ai rapporti non espressi, che nascono dal confronto degli oggetti esposti; ed a coglierne il risultato che ne emerge a pro degli individui e delle società. Questa preghiera è diretta a que' sapienti, i quali per un caso assai raro si occupassero ad esaminare questo mio lavoro. Quanto agli apprendenti, io non potrei mai abbastanza raccomandar loro di ben fissarsi in mente tutto ciò che ho loro presentato; perocchè senza di questo mezzo lo studio riuscirebbe senza lume e senza vigore. Pensino che qui stanno racchiusi i caratteri radicali di tutta la scienza, e che senza la cognizione di questi caratteri si ragiona sempre a caso. Ora domando se, trattandosi della somma delle cose o proprie o d'altrui, sia permesso di abbandonarsi ad un cieco empirismo o ad autorità sospette. Il potere ammirabile della coscienza riesce inconcusso e trionfante solo quando i suoi impulsi vengono avvalorati dai principii dimostrativi. Luce possente e spada acuta riesce per tal modo la sentita e la parlata ragione.

NOTE

ALLO

ASSUNTO PRIMO

DEL

DIRITTO NATURALE

DI

GIANDOMENICO ROMAGNOSI

NOTE

DI

ALESSANDRO DE GIORGI

ALLO

ASSUNTO PRIMO

DEL

DIRITTO NATURALE

AVVERTIMENTO

Queste note, nella maggior parte delle quali si discorre diffusamente di varie censure fatte al nostro Autore, si è creduto bene di porle qui, non tanto perchè la loro estensione rendesse men conveniente il collocarle a piè di pagina, quanto per esibire riunite le osservazioni che contengono, e che forse non saranno trovate leggermente importanti. — Si avverta che i passi citati sono chiusi fra le doppie virgole („) se del Rosmini, e fra due linee (=) se del Romagnosi.

Nota al § 170, pag. 558.

Questa proposizione non talenta punto al sig. ab. Rosmini (*Rinnovam. della Filosofia in Italia* ec., Lib. III. Cap. XLIV. nota ult.) „ Quand'anche (egli dice) l'azione e la reazione andassero sempre insieme nei fenomeni corporei, chi ci autorizza di trasportare le leggi dei corpi all'ordine universale di tutti gli esseri? Non è questo un salto mortale contro la Logica? E pure fa un tal salto il Romagnosi, lo fa il Mamiani, lo fanno i sensisti tutti. Con un tal pregiudizio in testa riesce impossibile, per esempio, a concepire la possibilità della creazione, perocchè in essa v'ha azione senza reazione; riesce pure impossibile a concepire la possibilità dell'operare nell'Essere Supremo, alla cui azione niente può reagire..... Il concetto adunque di *azione* e di *reazione* (che non è a confondersi con quello di *azione* e di *passione*) è materiale, e il tras-

portarlo agli esseri tutti è un peccato mortale contro la Logica. "

Lasciando ciò che risguarda il Mamiani, del quale non è mio scopo qui far parola; quanto al Romagnosi osservo, che se l'abate Rosmini aveva in mira questo passo (come mi sembra, quantunque non ne citi alcuno), egli a gran torto pretese che se ne possano trarre le conseguenze che accenna.

Primieramente l'atto della *creazione* suppone che non esistessero prima le cose; e, a dire la verità, non so comprendere come si possa parlare di *reazione* o di *passione* degli esseri avanti la loro esistenza. Dunque l'azione del *creare* è affatto fuori dell'argomento.

Quanto poi all'operare dell'Essere Supremo, io direi che niente vi può *resistere;* ciò che è molto diverso dal *reagire,* il quale nel senso qui inteso dal Romagnosi importa non già l'opporsi all'azione, ma il produrre un effetto corrispondente all'azione.

Io non disputerò qui sull'esattezza delle espressioni, che convengo essere male adattate all'oggetto morale cui si riferiscono; ma quello che voglio far osservare si è, che dal loro senso, chiaramente risultante dall'intero contesto, non si possono derivare le assurde conseguenze che crede poterne trarre l'abate Rosmini.

Nota al § 184, pag. 563.

Il sig. ab. Rosmini riferendo questo periodo credette trovarvi degli *equivoci* e delle *nebbie*, e si espresse colle seguenti parole (*Apologetica*, pag. 307-308).

" Qui non si tratta di *supposizioni*, ma di *verità* certe; nè solo è naturale, ma è necessario l'ammettere questa verità. "

" Iddio ha stabilito *un ordine in tutto l'universo*, cioè certe leggi fisse; ma egli ha riserbato poi a sè il diritto di fare delle eccezioni a queste leggi, e di turbare momentaneamente l'ordine con *dei miracoli*, pel fine di conseguire un altro ordine più sublime. Così insegna il Cattolicismo. "

A togliere qualunque ambiguità farò osservare, che le espressioni *è naturale il supporre* ec. non vanno certo prese proprio a rigor di termine, quasichè l'Autore volesse dire che in questa faccenda non si tratti di altro, che di mere ipotesi. Avrebbe egli mai dato tanto peso a questa sanzione della vita futura, se non l'avesse creduta, com'è di fatto, una verità certissima, e che è necessario di ammettere?

Quanto poi le considerazioni sui miracoli abbiano che fare colle parole del Romagnosi lo giudichi il lettore. Io per me, dopo avervi pensato sopra molto, non so vedervi alcuna relazione, perchè mi pare che in questo paragrafo egli voglia in sostanza mostrare, come la ragione umana sia naturalmente condotta ad ammettere che dopo la vita presente Dio abbia stabilito una sanzione del bene e del male morale in armonia coll'ordine universale da lui stabilito. Altre cose osserva altrove su questo paragrafo il Rosmini, per le quali si vegga la mia nota ai paragr. 426-427, pag. 680.

Nota al § 187, pag. 565.

Il sig. ab. Rosmini nella sua *Storia comparativa dei sistemi intorno al principio della morale* (pagina 65 in nota) ha fatto al proposito di questa proposizione del Romagnosi l'osservazione assai giusta, che non basta che una regola sia immutabile e necessaria per essere morale, ma bisogna altresì che sia *autorevole*, cioè capace di imporci una *obbligazione morale*. Non vorrei credere però ch'egli abbia inteso di sostenere non aver il Romagnosi posto mente a questo carattere della legge morale. Ciò in vero sarebbe falso. Primieramente perchè qui l'Autore vuol mostrare soltanto in che senso debba prendersi la proposizione, che il diritto e la legge naturale sia necessaria ed immutabile (come chiaramente indica il titolo di questo n.° V.); e quindi non è da cercare in questo luogo se egli abbia, o no, riconosciuto nella legge naturale altri caratteri, oltre quelli che formano

soggetto di questo paragrafo. In secondo luogo poi, perchè il n.° IV. toglie qualunque dubbio su questo punto, e mostra che al Romagnosi non isfuggì questo essenziale attributo della legge morale, sul quale con molta sapienza il Rosmini richiamò l'attenzione de' suoi lettori. Vedi la mia nota al § 368, pagina 640-641.

Nota al § 249, pag. 592.

Non si deve già intendere che l'*amor proprio*, o questo desiderio di togliersi al senso penoso dell'ambascia, sia il *motivo* per cui si soccorra all'oppresso, al bisognoso; ma bensì che questo *amor proprio*, questo senso penoso che ci recano le altrui sventure, è l'*impulso* a prestare altrui soccorso.

L'Autore disse altrove (*Opuscoli filosofici*, § 440), che gl'interessi individuali esclusivi, quando predominano, costituiscono l'*egoismo*; = ma nelle virtù e nell'eroismo dir si può non trionfare il maggiore amore di sè stesso, se non quando taluno muore per altri. = Ed io nella nota a quel paragrafo esposi ciò che altri avevano detto prima di me intorno al doppio senso dell'*amor proprio*, che è una di quelle tante espressioni incerte e vaghe che s'incontrano nel linguaggio filosofico, e danno luogo a questioni meschine come questa. Una volta però che si distingua la molla universale di tutte le azioni (vedi § 241), la forza che fa agire, dal motivo per cui si agisce, non si corre più pericolo di trovare l'espressione di *amor proprio* in contraddizione coi fatti. Allora si può intendere come le azioni le più disinteressate sieno effetto dell'*amor proprio*, vale a dire di quella forza che produce tutte le azioni, e che chiamiamo anche *volontà*, ben diversa dal motivo pel quale si sceglie questa o quell'altra azione, e che può essere tanto il vantaggio nostro, quanto quello degli altri; come può essere tanto l'utile, che l'onesto.

Nota al § 266, pag. 600.

L'osservazione che a questo luogo fa il sig. ab. Rosmini (*Storia comparativa ec.*, pag. 247 in nota), mi sembra fino ad un certo punto giusta. « Non si nega già da noi (dice il sig. Rosmini), che vi sia un'arte di vivere degli uomini e della società, e che questa possa essere ridotta a scienza; ma si dice che il diritto naturale non istendesi a tanto: questo è la scienza del *mio* e del *tuo*, nel senso più largo della parola. L'arte di vivere suppone la cognizione de' miei diritti e degli altrui; ma non è questa sola cognizione: se pure non si vuole alterare alle parole il significato dato loro dall'uso costante. »

Infatti è verissimo che la perizia, abilità (che tanto vale la voce *arte*) di far checchè sia suppone la cognizione di ciò che si deve fare.

Dissi però che questa osservazione mi sembra giusta *fino ad un certo punto*; ed ecco perchè. La censura del Rosmini suppone che qui il Romagnosi abbia parlato del *diritto naturale* soltanto come cognizione, mentre dalla semplice lettura dei due primi periodi di questo paragrafo risulta chiarissimo che l'Autore lo considera nel suo complesso, vale a dire sotto il triplice aspetto di *scienza*, di *legge*, di *facoltà*. Ora considerato a questo modo il *diritto naturale*, la proposizione di Romagnosi è in un certo senso verissima. Infatti egli non vuol dir altro, se non che la grand'arte, per la quale gli uomini possono ottenere il loro meglio ed evitare il peggio nei rapporti esterni, ai quali soltanto si riferisce il *diritto*, è l'osservanza della giustizia. Mi sembra che questa tesi meriti tutt'altro che biasimo! E tal senso io attribuisco a questo luogo dell'Autore, appoggiato specialmente alle parole sue nel § 269 di questo scritto, ove dice = la teoria del *diritto naturale* forma la TEORIA *di una grand' arte*, ec. = Dal che si vede ch' egli non confuse punto l'arte del vivere conforme al *giusto* colle norme della giustizia, come pretende il signor ab. Rosmini.

Nota al § 268, pag. 602.

Nello stesso luogo che accennai nella nota precedente il Rosmini citando questo passo, e l'altro che corrisponde al § 161 di questi Opuscoli, prosegue nel seguente modo.

« Il Romagnosi mette per iscopo del diritto naturale *la più felice conservazione della specie umana*. » Questo non può essere lo scopo che della scienza *eudemonologica*, che tratta della felicità; non mai della scienza *morale* o del *diritto*. La felicità in parte è conseguenza della morale, ma non suo scopo; la morale è assoluta, e indipendente dalle sue conseguenze. La definizione adunque del *diritto naturale*, che dà il Romagnosi, è falsa, sebbene ella abbia un pregio; ove non si desse per definizione di una scienza morale, com'è quella del *diritto*, ma per un'altra scienza appartenente alle discipline eudemonologiche. La definizione romagnosiana è la seguente: = *Il* diritto naturale, *come scienza, è la cognizione sistematica delle regole moderatrici gli atti umani, derivate dai rapporti reali e necessarii della natura, onde in seno alla società e per mezzo della medesima procacciare la più felice conservazione dell'uomo accoppiata al più rapido e completo perfezionamento del medesimo.* = Qui non apparisce niuna obbligazione veramente morale: è la teoria dell'interesse ben inteso, ristretto anch'esso nei limiti di questa vita. Il signor Jouffroy all'incontro sinceramente riconosce nel suo *diritto naturale*, che l'uomo estende oltre i confini della vita presente la propria esistenza, la propria destinazione, le proprie mire, i proprii doveri: il preteso *diritto naturale* del Filosofo italiano non istendesi a tanto: *l'arte sua di vivere è più limitata*. Credevasi forse obbligato di così raccorciare le sue vedute per timore di non eccedere i limiti della filosofia, che nel secolo scorso teneasi per donna cisposa e miope da' suoi amadori, incapace cioè di veder nulla al di là da' sensi. »

È da osservare intorno a questo passo del Rosmini primieramente, che la censura della proposizione ch'egli attribuisce al Romagnosi intorno allo scopo del *diritto naturale* cade da sè colla semplice osservazione, che il Romagnosi non disse già *la più felice conservazione dell'uomo* soltanto, ma *la più felice conservazione dell'uomo accoppiata al più rapido e completo perfezionamento del medesimo*, come si rileva dalla definizione stessa citata dal Rosmini; e il perfezionamento, a senso del Romagnosi, comprende lo sviluppo fisico, l'intellettuale, ed anche il morale. (Vedi § 203 di questi Opuscoli, e *Vedute fondamentali sull'arte logica*, § 594. 635. 975, ec.)

In secondo luogo poi, se qui, a parere del Rosmini, non si scorge alcuna obbligazione veramente morale, io pregherò il lettore di riflettere a quanto dissi nella nota al § 187, nella quale ho richiamato il n.° IV. di questo scritto, ove l'Autore discorrendo della sanzione del *diritto naturale* ne ammise una soprannaturale, fece osservare come la disposizione sovrana della sorte dell'uomo, che si considera nella Divinità, importa essenzialmente il giudizio che Dio voglia le azioni conformi all'ordine morale da lui stabilito, ed abbia annesso all'osservanza delle leggi di natura *premii e pene dopo la terrestre vita*, per guarentirne l'osservanza; ciocchè dicesi *sanzione soprannaturale*.

Ora l'imparziale lettore giudichi se il Romagnosi abbia ristretto le sue vedute alla sola vita presente, ed abbia dimenticato l'obbligazione morale necessaria, perchè le norme moderatrici degli atti umani abbiano il carattere di vera legge! (vedi la nota al § 368, pag. 640-641). *Io parlo per ver dire, - Non per odio d'altrui, nè per disprezzo;* ma solo in servigio di tutti quelli che amano di giudicare con cognizione di causa.

Nota al § 271, pag. 604.

Ho fatto osservare più d'una volta, specialmente nelle annotazioni alla *Genesi del Diritto penale*, quanto a torto si abbia preteso da certuni di annoverare il Romagnosi tra i propugnatori del principio della utilità, preso nel suo senso riprovevole. Mi pare che, se ben si guardi, tutto questo fracasso di censure sul principio dell'utilità, come lo intende il Romagnosi, si appoggi ad uno scambio d'idee. Ciò che è *utile* è sempre *giusto;* dunque si deve far ciò che giova, ciò che piace, ciò che procura il materiale vantaggio: ecco un assurdo, dal quale il Romagnosi è le mille miglia lontano. L'osservanza della giustizia, cioè di quelle norme dedotte dai rapporti reali delle cose, dirette a moderare le azioni libere degli uomini secondo le esigenze dell'ordine morale irreformabile dalla potenza umana, ed obbligatorie perchè appunto fondate sopra quest'ordine, che è voluto dal Supremo Creatore e Reggitore dell'universo (§ 184); l'osservanza, dissi, della giustizia porta sempre seco la vera utilità degli uomini: ecco una proposizione, della quale nessun uomo di buon senso può dubitare, e che non fu da veruno, a quanto io so, sviluppata meglio che dal Romagnosi. Lo scopo della legge naturale è il danno o l'utilità dell'uomo? Se mi rispondete che è il danno, io v'inviterò a provarmi che Dio, autore dell'ordine morale, e che vuole per conseguenza l'osservanza della legge naturale, sia un essere malefico che si diletti di tormentare le sue creature. Se poi giustamente avete orrore di una così infame bestemmia, bisognerà che conveniate meco, lo scopo della legge naturale essere l'utilità. Le interminabili questioni antiche e moderne su questo punto derivarono dall'aver confuso le tre utilità fisica, intellettuale e morale. Utile è al ladro il rubare, e questa utilità non è conforme all'ordine di ragione; cioè a dire, è una *utilità dannosa.* Utile per Archimede era la matematica, e per Omero la poesia; e questa utilità può essere conforme o difforme dall'ordine di ragione, secondo il fine di chi opera, essendo di sua natura indifferente l'acquistare cognizioni puramente teoretiche, o lo scrivere de' bei versi. Utile è l'esser giusti, benefici, rispettosi, cordiali, religiosi; e questa utilità è secondo l'ordine morale, cioè la vera utilità.

Mi pare che, considerando le cose a questo modo, le questioni potrebbero terminare, e sopra tutto si potrebbe deporre una volta il mal vezzo d'interpretare a capriccio le dottrine dei grandi ristoratori delle scienze morali; come è costume di taluno che, amando qualche sua sentenza, *non quia vera est, sed quia sua est,* ed abusando di una certa facilità di esporre i proprii pensieri con un apparato di forme logiche, le quali in fine riescono vuote di solidi ragionamenti, si erige a giudice di inique cogitazioni.

Nota al § 415, pag. 660.

Tutte queste considerazioni del nostro Autore intorno alla legge positiva umana si riferiscono puramente alle norme di ragione alle quali deve essere conforme, e quindi risguardano soltanto la scienza della legislazione in generale, senza riferirsi ad alcun sistema legislativo in particolare. Salva la sostanza delle regole qui accennate, le diverse circostanze di paesi differenti possono forse indurre la necessità di accidentali variazioni nella legge, per esempio nel sistema di procedura, ec. Nè dal principio tanto importante e ripetuto, che la legge deve essere un atto di ragione, e non di arbitrio, si potrebbe trarre la conseguenza, che il suddito in generale possa farsi giudice della legge, e disobbedire e resistere quando gli sembri arbitraria. Non sempre può il suddito entrare in quelle vedute eminenti che devono dirigere il legislatore, e quindi non può dare giudizio sulla bontà relativa delle leggi con piena cognizione di causa; e quando pure alcuna volta questo suo giudizio potesse essere giusto, ciò non potrebbe autorizzarlo alla disobbedienza, e

molto meno alla resistenza, sovversiva dell' ordine sociale, e che reca conseguenze ben più tremende che qualche difetto della legislazione.

Chiaramente si espresse sopra un argomento così importante l'Autore nella nota al § 148 con queste solenni parole: = Per ciò stesso che si vuole la socialità, l'individuo non può pretendere che il proprio giudizio o volere prevalga a quello dei più. Dunque la maggior parte, ossia il di lei giudizio (e per conseguenza la sua rappresentanza), in forza della socialità stessa deve prevalere per diritto. Ecco LA SOVRANITÀ E LE LEGGI OBBLIGATORIE. =

È quindi manifesto che in tutto questo discorso del Romagnosi nulla v'ha che neppure indirettamente possa condurre ad autorizzare nel suddito la disobbedienza o la resistenza alle leggi; ma avendo sentito alcuno temere che altri potesse dedurne quest' assurda conseguenza, ho creduto conveniente fare quest'osservazione, che parmi opportuna ad allontanarnelo. Del resto, parlare delle condizioni e dei limiti delle leggi positive al nostro tempo, è fare l'elogio di tutti i savii moderatori delle incivilite nazioni, che a gara si studiarono, per quanto la imperfezione umana lo permette, di conformare i loro Codici alle norme immutabili del *giusto*, e alle particolari esigenze dei popoli per cui li dettarono.

Nota al § 418, pag. 661.

A questo luogo il sig. ab. Rosmini fa le seguenti osservazioni.

« Niente di più erroneo di questa definizione. Qui non c'è solo il difetto di confondersi insieme tanto ciò che è veramente *religione*, quanto ciò che è riprovevole *superstizione*; ma di più si esclude la religione vera, non quadrando quella definizione se non a ciò che è mera *superstizione*. Si adegua così il culto sublime e *disinteressato* col quale i Cristiani adorano Iddio in ispirito e verità, col culto abbominevole del selvaggio che castiga il suo *fetisce* perchè non gli ha fatto la grazia che dimandava. »

« Chi onora Iddio pei *soli* benefizii che n'aspetta, non è religioso, nè uomo morale: è un misero superstizioso, e nulla più; egli fa servire Iddio a sè medesimo. »

« Alla vera religione è cosa essenziale l'*amor puro*, come alla vera morale, cioè un amore che nasce dal *dovere*, e non dal *piacere*; un amore che nasce dal conoscere che Iddio *merita* amore per le sue infinite perfezioni, anche se di ciò a noi non venisse vantaggio, anco astraendo da noi stessi. »

« Gli *utilitarii* adunque, fra' quali ha luogo Romagnosi, non possono avere giammai un concetto vero e puro della religione, nè della morale; perciocchè essi non possono concepire quello che è essenzialissimo alla religione ed alla morale, cioè che Iddio sia onorato ed amato anche per sè (come oggetto degno di stima ed amore), e non per noi soli (come mezzo a' nostri interessi). » (*Apologetica*, pag. 309).

Molte cose sarebbero da osservarsi in questa lunga censura; ma le ridurrò a poche e brevi.

Primieramente è da avvertire che in più luoghi di quest'Operetta, ove il Romagnosi parla di religione, non si occupa dei caratteri *specifici* dell' unica vera religione, ma soltanto di que' caratteri *generici* che fino ad un certo punto si devono trovare in qualunque religione per averne la nozione. Tale sarebbe, per esempio, la credenza di qualche Essere supremo, ec.

In secondo luogo l'Autore nei §§ 181 e seg. di questi Opuscoli, dopo aver definito la religione = il complesso di quei sentimenti e di quelle azioni morali, le quali risultano dai rapporti attivi che credonsi stabiliti fra l'uomo e la Divinità, = viene a spiegare articolatamente questa definizione, e fra le altre cose così si esprime: = La credenza d'una Provvidenza divina, l'opinione di un Dio legislatore, governatore e giudice, è essenziale alla religione. I rapporti dunque, di cui parliamo, non sono puramente speculativi, ma sono essenzialmente pratici, cioè a dire influenti sulle azioni morali degli uomini come *sudditi* della Divinità, la quale non sola-

mente *si deve* considerare causa prima, ma eziandio *dispositrice sovrana* della sorte dell' uomo. =

In queste parole è inchiusa l'idea del *dovere* con tale evidenza, che io non credo potersi desiderar la maggiore. Oltre a ciò, nel § 422 parlando del culto come parte della religione, dice ch' egli è = quel complesso di sentimenti e di atti, coi quali *si venera la maestà*, e s'impetra la beneficenza e la misericordia della Divinità. = Ora si vede che l'Autore non escludeva dal culto la *venerazione* della Divinità, distinta dalla speranza dei beneficii.

Quindi, ancorchè la definizione censurata (se pure definizione può chiamarsi) non fosse al tutto esatta, e lasciasse dall'un de' lati una parte essenziale della vera religione, il confronto di altri luoghi dell'Autore medesimo e della medesima Opera correggerebbe il difetto di questo.

Nota al § 419, pag. 661.

Il primo periodo di questo paragrafo non piace al sig. ab. Rosmini.

« Questo è falso (egli dice, *Apologetica*, pag. 307): la fede, secondo il Cattolicismo, non ha per primo suo fondamento che l'autorità di Dio rivelante. „

A ciò mi contento rispondere domandando qual fondamento abbia la fede dell' esistenza di Dio, se l' autorità di Dio, o la dimostrazione? Io so che la fede dev' essere umile; ma so pure che dev'essere ragionevole.

Anche le ultime parole di questo medesimo paragrafo non vanno a grado del dotto scrittore sopralodato. Ecco com'egli si esprime (*Apologetica*, pag. 307).

" Ognuno intende, che come la *scienza* si riferisce alla *dimostrazione*, così la *potenza* si riferisce all'*autorità*. Ma la *potenza* di Maometto non si dee confondere coll'*autorità* di Gesù Cristo, che non ebbe eserciti: l'*autorità* dunque nella religione non è già il medesimo che la *potenza;* nè si può sostituire sottomano l'una all'altra. „

A me pare invece che ognuno debba intendere, che la scienza si riferisce alla fede, la potenza all'opera: cioè che la scienza importa la cognizione dei dogmi e dei precetti; la potenza inchiude l'esercizio degli atti conformi alle norme conosciute e credute. Tale mi sembra fuori di dubbio il senso ovvio di questo paragrafo, specialmente se si avverta alle parole del precedente, ove si dice che = fede ed opera sono i principali requisiti di ogni religione ; = e a quelle del susseguente: = la religione dunque può divenire un abito morale dell' uomo. = Si vegga pure il § 424, che è importante a questo proposito.

Non credo di far torto ad un ingegno potente se avverto alcuno sbaglio da lui preso, perchè anche i grandi sono poi uomini.

Nota ai §§ 420 e 423, pag. 661.

Su questi due luoghi il più volte citato sig. ab. Rosmini così discorre:

" La chiesa, la sinagoga, le sette, le società così dette religiose non si possono mettere insieme; perchè non si dee mescere in una buona filosofia quello che appartiene alla *superstizione* e quello che appartiene alla *religione*. „

" Non basta poi che più uomini convengano nello stabilire certi *segni* e certe *formole*, perchè con ciò sia stabilito un *rito religioso:* questi segni e queste formole possono essere *superstiziose;* e per istabilire un rito veramente religioso debbono essere prive di superstizione. Oltre a ciò, non tutti gli uomini che convengono insieme valgono a stabilirle, perchè non si tratta di una libera *convenzione;* ma solo quelli il possono, che Dio a ciò ha destinati, o sia nello stato della legge di natura, o sia nello stato della legge scritta, o in quello di grazia. „ (*Apologetica*, pag. 308-309.)

Per tutta risposta a questa censura basti ripetere quanto si avvertiva nella nota al § 418, che cioè l'Autore non tratta qui dei caratteri distintivi della vera religione, ma

accenna solo a quelle note che costituiscono l'idea di religione, nel senso il più generale. Ciò risulta evidentemente dal contesto del suo discorso. Intorno a ciò si vegga la mia nota al § 436, pag. 686.

Nota al § 424, pag. 662.

Intorno a questa definizione della teologia il sig. ab. Rosmini dice:

" Qual mostruosa cosa non è cotesta teologia! Essa abbraccia nel suo seno tutti i più assurdi dogmi, tutte le più vane credenze, tutte le infinite variatissime e fra di loro pugnanti superstizioni che hanno insozzata la terra! La teologia di Romagnosi adunque nella sua massima parte non è altro che la storia delle pazzie, dei delitti e delle abbominazioni umane!,, (*Apologetica*, pag. 310.)

L'osservazione da me fatta nelle note ai § 418. 420. 423 torna qui nuovamente opportuna. Aggiungerò di più, che quel vocabolo *opinioni* non deve far ombra ad alcuno, dopo che l'Autore si è spiegato nel § 182 in modo da rendere inutile qualsivoglia commento. Ecco le sue parole.

= Dire si può che la religione è tutta fondata nella opinione e atteggiata dall'opinione. Quest'opinione può avere motivi *veri* o motivi *falsi*, motivi *certi* o motivi *incerti*; ma sarà sempre vero ch'essa consisterà in una data credenza. =

Ecco segnata la linea che separa l'unica vera religione dalle molte false: la *verità* e la *certezza*. Questa separazione dell'una dalle altre è anche accennata nel seguente paragrafo, ove si definisce la religione come legge = il complesso delle cose *ordinate* o *credute ordinate* dalla Divinità sotto di una data sanzione. = Le prime si rapportano alla religione vera, le altre alle false. Nuova conferma di ciò che dissi nella nota precedente, che cioè l'Autore in queste ricerche ha in mira i caratteri generici della religione, non i distintivi della sola vera.

Nota al § 425, pag. 662.

Qui il sig. ab. Rosmini domanda:

" Che cosa dunque si esige, secondo questa dottrina, acciocchè v'abbia una religione rivelata? *Che si pensi che Iddio abbia parlato all' uomo a guisa d' altro uomo*, e nulla più!!!,,

" Si fa presto in tal caso a produrre una *religione rivelata:* il nostro pensiero ne può produr molte in veglia, e molte parimente nel sonno!,,

" Questa dottrina è anti-cattolica; giacchè la dottrina cattolica insegna: 1.° che Dio dee avere realmente parlato, acciocchè s'abbia una religione rivelata, e che non basta che ciò *si pensi* da chicchessia; 2.° che Iddio, rivelando i suoi dogmi e i suoi precetti, non parla all'uomo *a guisa d'altro uomo*, ma in varie maniere, tutte degne di Dio, e infinitamente distanti dal modo onde un uomo parla a un altro uomo.,, (*Apologetica*, pag. 310.)

Il lettore deve accorgersi che la censura rosminiana va un po' alla volta diventando questione di parole. Sembra che a suo senso il pensare una cosa sia lo stesso che negarne la realtà. Egli poi fa che una espressione non del tutto esatta (se pure tale può dirsi quella ch'egli censura) diventi una dottrina anticattolica. Io lascio tutte le riflessioni. Il lettore potrà farne molte da sè.

Nota ai §§ 426-427, pag. 663.

Molte sono le cose che osserva il sig. ab. Rosmini (*Apologetica*, pag. 310 e seg.) intorno a questi paragrafi. La loro importanza mi obbliga ad abbandonare la brevità necessaria nelle annotazioni, per esaminarle accuratamente come meritano.

" Anti-cattolica è parimente, fuori di ogni dubitazione (egli dice) la dottrina del Ro-

magnosi intorno le differenze che distinguono e partono in fra loro la religione *naturale* e la religione *rivelata*. Si odano attentamente le sue parole, che qui riferirò intere, e non mutilate, come altri fece caritatevolmente. „

= Fra la religione *naturale* e la *rivelata* non vi può essere una reale ed intrinseca discrepanza. =

" Fin qui *transeat;* e poi seguita: „

= L' unica differenza sta solo nella promulgazione della volontà *creduta* divina, imperocchè l' ordine naturale e morale *si considera* legge della stessa Divinità rivelante. Dunque la religione *rivelata* non può essere *sostanzialmente* diversa dalla *naturale*. =

" Qui si sciorinano de' gravissimi e potentissimi errori. „

" 1.° *errore*. — Non basta che la volontà che si promulga sia *creduta* divina, ma dev' essere divina realmente, per costituire una religione rivelata. „

E Romagnosi non ha detto che *basti* crederla. L' asserire che una cosa si crede, si tiene per vera, non inchiude la negazione della realtà di essa.

" 2.° *errore*. — L' *ordine naturale e morale* è legge della Divinità, non perchè *si considera* esser tale, ma perchè è tale eziandio che non si consideri esser tale da quelli che non credono in Dio. „

Torniamo sempre allo stesso equivoco. Quando mai l'Autore ha detto che l' *ordine naturale morale* sia legge della Divinità *perchè* si considera esser tale? Il considerarlo tale non è negare che lo sia veramente.... mi pare!

" 3.° *errore*. — L' *ordine naturale e morale* è volontà della Divinità, ma non della *Divinità rivelante*, se non si abusa della parola, eccettochè nel caso che Iddio riveli anche positivamente ciò che già si conosce pel lume della ragione naturalmente. Egli è una maniera falsa di parlare, usata nei nostri tempi per illudere i semplici, l'applicare la parola *rivelazione* a ciò che si conosce per ragion naturale, col pretesto che Iddio è l'autore della ragione e della natura. Verissimo è che Iddio è l' autore della ragione e della natura; ma verissimo è pure ch' egli ha parlato agli uomini anche *positivamente*, e che a questa sola estrema e positiva comunicazione del volere divino appartiene, nel modo comune di parlare, il nome di *rivelazione*. „

Per quanto vi pensi sopra, non trovo che nel passo del Romagnosi si applichi la parola *rivelazione* a ciò che si conosce per ragion naturale. Ad ogni modo l' usare un vocabolo in senso alquanto diverso dal comune non sempre costituisce un errore contrario alla dottrina cattolica.

Ma veniamo al quarto capo d'accusa, che è il più rilevante.

" 4.° *errore*. — Ma l'errore più grave e più manifesto si è quello di far consistere la differenza fra la religione rivelata e la naturale *solo* nel modo della promulgazione; quasichè la rivelazione divina positiva non abbia aggiunto nulla alla legge naturale, ma abbia solo fatto sentire agli uomini quel medesimo, e nulla più, che l' *ordine naturale e morale* di ragione in sè conteneva. „

" La qual dottrina è anti-cattolica per più capi; perocchè il Cattolicismo insegna al contrario, e comanda di credere: „

" I. Che v'ha un *ordine soprannaturale* diverso sostanzialmente dall'*ordine naturale*. „

" II. Che Iddio, oltre molte cose appartenenti all'*ordine naturale e morale*, ha rivelato altresì molte di quelle che travalicavano quest'ordine, molti misterii superiori all'*umana* ragione. „

" III. Che la rivelazione di un ordine soprannaturale e di misterii superiori all' umana ragione ha portato di conseguenza un ampliamento ed un perfezionamento *sostanziale* all' ordine morale, scoprendovisi un nuovo e più sublime fine dell' uomo, delle nuove e più sublimi norme di operare, venienti dalle nuove relazioni colla Divinità; e aggiungendo altresì all' umanità delle forze non comprese in essa, una nuova potenza (la grazia), che la rende atta ad adempiere quella *nuova* e più sublime morale legislazione. „

" IV. Che finalmente vi sono anche nella rivelazione delle leggi e dei precetti *positivi divini*, i quali non differiscono dai naturali solo per la *promulgazione*, ma sì bene per la propria loro *entità* e sostanza. „

"Tutte queste quattro verità, essenziali al Cristianesimo ed al Cattolicismo, sono il contrario appunto di quello che insegna il Romagnosi ove dice che la religione rivelata non differisce dalla naturale se non nella *promulgazione*, e che quella non è diversa sostanzialmente da questa.„

Si notino bene le parole del Romagnosi. Egli dice che fra la religione naturale e la rivelata *l'unica differenza sta solo nella* PROMULGAZIONE DELLA VOLONTA' CREDUTA DIVINA, e non dice già nel *modo* della promulgazione. Si osservi altresì, che l'idea dominante in questo paragrafo si è: che tra la religione naturale e la rivelata non vi può essere discrepanza, nè molto meno contraddizione.

Ciò avvertito, ne segue che quelle parole dell'Autore suonano così: l'unica differenza tra la religione naturale e la rivelata sta solo in ciò, che mentre nella prima non si passano i limiti della ragion naturale, nell'altra si aggiunge la *promulgazione*, ossia la *positiva manifestazione* della volontà creduta divina, cioè tenuta fermamente per vera volontà di Dio. Quindi tra l'una e l'altra non vi può essere discrepanza nè contraddizione, perchè essendo Dio l'autore dell'ordine naturale morale, come della rivelazione, può bene in questa modificare, perfezionare, ampliare l'ordine naturale, aggiungervi un altro ordine più sublime, ma non contraddirvi, perchè in Dio non può essere contraddizione.

Ecco il senso chiarissimo che hanno le parole del nostro Autore, così amaramente censurate dall'illustre Filosofo Roveretano; senso che, ben lungi dall'essere erroneo, s'accorda invece a capello con tutte le cattoliche verità ch'egli accenna.

Al proposito delle quali mi si permetta di far manifesto il desiderio che ho sentito di vedere spiegate un poco più chiaramente le parole: "aggiungendo una *nuova* potenza (la grazia);„ l'oscurità delle quali potrebbe condurre taluno a pensare erroneamente, che prima della rivelazione Dio non accordasse sufficiente ajuto agli uomini per osservare i precetti dell'ordine naturale morale, che allora esisteva solo, e che pure è stabilito da Dio stesso. Io paleso questo mio desiderio, non perchè voglia gettare alcun dubbio sulla giustezza delle dottrine professate dall'ab. Rosmini, che io stimo e rispetto moltissimo, ma soltanto per mostrare con questo esempio quanto sia facile che sfuggano delle frasi ambigue anche agli uomini dottissimi, e profondamente penetrati delle verità del Cristianesimo.

Ma qui non finiscono gli appunti a questo paragrafo 426. Il sig. ab. Rosmini prosegue così:

"Le conseguenze che il Romagnosi trae da questa sua dottrina sono tutte anti-cattoliche ed anti-cristiane, come la dottrina stessa da cui egli le trae.„

"Tale è quella, che = l'una (cioè la religione rivelata) non può servire che di sussidio all'altra (cioè alla religione naturale), ed amendue di lor natura servir debbono a consacrare e sanzionare l'*ordine naturale* voluto dalla Divinità; = soggiungendo: = come la vela serve a guidare la nave, così appunto la religione serve a guidare l'uomo negli affari tutti della vita. =

"Non è l'*ordine naturale*, o, come altrove dice lo stesso Romagnosi, *l'unico ordine morale di ragione*, cui toglie a sancire la soprannaturale religione, ma sì bene l'*ordine naturale modificato e perfezionato dall'ordine soprannaturale:* poichè v'ha anco un ordine soprannaturale, come osservammo; e non è vero che sia *unico* l'ordine morale di ragione, avendovi qualche cosa di morale anche sopra la ragione naturale dell'uomo, qualche cosa che appartiene alla ragione illuminata da un altro lume veniente per grazia positivamente da Dio. Quindi la religione rivelata non è un semplice *sussidio* alla religion naturale, quasi non sia ordinata che a solo effettuar questa; ma è un ampliamento ed un *compimento sostanziale* di questa.„

"E in tale aggiunta, non di mera *sanzione*, ma di vera *legislazione*, consiste appunto l'essenza del Cristianesimo e del Cattolicismo; e però la dottrina romagnosiana annienta l'essenza della cristiana e della cattolica religione. Nè con dir questo io fo punto ingiuria al Romagnosi, perocchè non gli appongo nulla di falso; dico quello che è, perchè ho diritto di dire la verità, ho diritto di esporre le opinioni ch'egli il primo fece

conte al pubblico, e perchè il pubblico stesso ha il bisogno ed il desiderio di essere illuminato. „

" Non è dunque la religione = una semplice *vela* che serve a guidar l'uomo negli affari tutti della vita: = essa di più è *bussola* che mostra il cammino; essa di più è quella che determina il porto a cui si dee navigare; e questo porto non sono gli *affari della vita,* i quali non costituiscono che dei puri *mezzi,* ma è un porto situato via oltre alla vita presente: è nella *vita futura,* alla qual sola convien dirigere e moderare tutti gli affari presenti della vita. Finalmente la Religione è anche *vento* propizio, che impinge la nave al fortunato porto al quale essa è vôlta.„

" Tal'è la dottrina cattolica; e l'opposto è la dottrina romagnosiana. Considerino queste cose gli ammiratori del Romagnosi: ne sieno giudici tutti i Cristiani Cattolici. „ (Opera citata, pag. 312-314).

E anch'io, che sono Cristiano Cattolico, mi farò giudice, giacchè così vuole il ch. censore, e dirò che la dottrina romagnosiana non è punto l'opposto della dottrina cattolica.

Ecco le riflessioni che mi conducono a pronunciare questo giudizio.

1.a *riflessione.* — L'Autore, come abbiamo sopra avvertito, occupandosi in questo paragrafo dell'ordine naturale, e segnalando l'influenza che esercita sovr'esso la rivelazione per consacrarlo e sanzionarlo, non nega per questo che sieno vere tutte quelle altre relazioni che devonsi ammettere fra l'ordine naturale ed il soprannaturale.

Se l'ordine naturale è volontà di Dio, come ne conviene il Rosmini (vedi sopra), non è erroneo il dire che la rivelazione sia di sussidio anche all'ordine naturale.

2.a *riflessione.* — Perchè fosse falsa la proposizione dell'Autore, che l'*ordine morale di ragione è unico,* bisognerebbe che vi fossero più ordini morali di ragione. L'accusa starebbe allora soltanto, che in luogo di quelle parole l'Autore avesse usato questa espressione: *l'ordine morale di ragione, che è il solo ordine morale esistente.* E ciò non essendo, l'accusa cade.

3.a *riflessione.* — Il Romagnosi dicendo che la religione rivelata non può servire che di *sussidio* alla naturale, non nega che quella sia anche compimento sostanziale di questa. Egli si serve di quelle espressioni soltanto per escludere l'idea del conflitto fra l'una e l'altra, come si rileva chiaramente dal contesto.

4.a *riflessione.* — Per dire che una proposizione è erronea bisogna che sia vera la sua contraria; quindi perchè potessero giustamente essere tacciate di errore le altre espressioni dell'Autore, ove dice che la religione rivelata di sua natura serve a *sanzionare* l'ordine naturale, bisognerebbe ch'essa a ciò non valesse; lo che è falso.

5.a *riflessione.* — Il Romagnosi non ha detto che la religione sia una *semplice* vela, ec.; ma disse, che come la vela serve a guidar la nave, così la religione serve a guidar l'uomo in tutti gli affari della vita. E questo è verissimo. Perchè fosse erronea questa proposizione bisognerebbe ammettere che la religione non servisse a guidar l'uomo in ogni sua operazione.

Tutte queste riflessioni si potrebbero riassumere nel seguente evidentissimo principio. — Il considerare una o più note appartenenti ad un oggetto qualunque non importa per sè l'esclusione delle altre note non contraddicenti a quelle che si osservano, quando positivamente non si asserisca che nell'oggetto stesso altre note non si ammettono. —

Questo medesimo principio serve a mostrare l'insussistenza dell'altra osservazione fatta dal Rosmini in una nota al luogo sopra riferito (*Apologetica,* pag. 312), richiamando le parole del Romagnosi nel § 184:

= Si può dunque asserire che, oltre la sanzione naturale, Dio abbia stabilito, dopo la terrestre vita, premii e pene per guarentire l'osservanza della *legge di natura:* questo stabilimento dicesi *sanzione soprannaturale.* =

" Ma la sanzione soprannaturale (soggiunge il Rosmini) non si limita alla *legge di natura,* ma guarentisce l'osservanza della legge positiva divina, che s'estende alla legge di natura ed anche alla legge rivelata. Fermandosi alla *legge naturale*, non passeremmo tutto al più la linea del Deismo. „

È chiaro infatti che la proposizione del

Romagnosi non si oppone alla proposizione del Rosmini. Acciocchè in quella vi avesse errore bisognerebbe che la sanzione soprannaturale non fosse diretta anche a guarentire l'osservanza della legge di natura.

Quantunque dalle cose fin qui discorse si abbiano i fondamenti per rispondere alle altre accuse date dal Rosmini alle dottrine romagnosiane, tuttavia non reputo inutile richiamare ad esame anche il seguente passo relativo a questi paragrafi 426-427, e tratto dall'Opera sopraddetta, pag. 313-314, in nota.

"Il Romagnosi dice: = L'ordine naturale e morale si considera legge della stessa Divinità rivelante: dunque la religione rivelata non può essere sostanzialmente diversa dalla naturale. = Conseguenza falsa e antilogica, quand'anche la premessa non fosse soggetta ad eccezioni. Perocchè se l'*ordine naturale* è legge della Divinità, sta sempre in balía della Divinità stessa legislatrice il migliorare quell'ordine, e perciò modificarlo se fa bisogno, anche sostanzialmente, quando non vogliamo sognare una divinità soggetta al Fato. A cagion d'esempio, l'*ordine naturale* vuole che l'uomo abbia tutta l'affezione a'proprii genitori; e l'*ordine soprannaturale*, perfezionando il *naturale*, vuole che ad essi in certi casi rinunzii, preferendo a loro Iddio; però Cristo disse: *Chi ama il padre e la madre più di me, non è degno di me* (Matt. X). Ecco qua una legge nuova, soprannaturale. Quello vuole che i genitori siano al sommo affezionati a' loro figliuoli; e l'*ordine soprannaturale* vuole che in paragone di Dio non li amino. *Chi ama il figliuolo o la figliuola più di me, non è degno di me* (Matt. X). Allo stesso modo l'*ordine naturale e sociale* voleva che gli Apostoli ubbidissero alla Sinagoga, che loro vietava di predicare Gesù Cristo; ma essi hanno un'altra legge soprannaturale, che modifica la legge naturale e sociale, e a questa ricorrono nella loro risposta, dicendo: *Si justum est in conspectu Dei vos potius audire, quam Deum, judicate* (Act. IV). Questo prova che l'*ordine naturale* non è immutabile se non ne' suoi primi ed *astratti* principii; ma che nella parte di quest'*ordine naturale*, che viene formata dalle applicazioni e conseguenze dei principii, egli è mutabile col mutarsi delle circostanze esterne a cui si applica, e specialmente è mutabile da Dio, che l'ha costituito: nè egli è già mutabile in peggio, ma in meglio, cioè è mutabile d'imperfetto in perfetto; il che veramente fu fatto, secondo la dottrina cattolica, mediante la rivelazione compita colla venuta di nostro Signore Gesù Cristo."

"Erra parimente il Romagnosi dicendo che = l'*ordine sociale* è cosa imperiosamente voluta dall'*ordine naturale* stabilito dalla Divinità. Dunque la religione rivelata non può essere che conforme all'*ordine sociale*, divenendo mezzo alla di lui esecuzione. = L'*ordine sociale* non è solamente voluto dall'*ordine naturale*, ma è voluto dall'*ordine naturale modificato dalla legge rivelata;* e però la religione rivelata non è solo mezzo all'esecuzione dell'ordine sociale, quale è voluto dall'ordine naturale, ma essa è quella che in parte *determina* e *prescrive* come quest'*ordine sociale* deve essere composto e modificato. L'ordine sociale vero adunque, quale è voluto dall'ordine naturale, *ubbidisce* alla rivelazione, e si rende perfetto ubbidendo e conformandosi ad essa; la qual venendo da Dio, e non dagli uomini, non ha errore alcuno: di che avviene che si modifichi e perfezioni dalla rivelazione divina l'*ordine sociale*, appunto allo stesso modo come da essa si modifica e si perfeziona l'*ordine naturale*."

Quattro cose sono da osservarsi intorno a questo passo.

1.° La parola *sostanzialmente*, usata dall'Autore nel § 426, va presa come sinonimo dell'altra frase usata poco sopra: *intrinseca discrepanza;* se pur non vogliasi recidere dal contesto poche parole, ed interpretarle isolatamente, facendo contro al principio incontrastabile, che le parole di ambigua significazione devono intendersi nel senso che risulta dall'intero contesto del discorso.

2.° È vero che l'ordine naturale vuole che l'uomo sia affezionato a' suoi genitori, ma non al segno di preferirli a Dio. La ragion naturale ci fa conoscere l'esistenza di Dio, come causa prima e sovrano signore dell'uomo e di tutte le cose; e quindi per li principii medesimi di ragione bisogna riconoscere

l'obbligazione di amar Dio sopra tutte le cose, di obbedirlo sopra qualunque altra autorità. In questo non v'ha sostanziale differenza fra la ragione e la rivelazione. Le stesse parole degli Apostoli, riferite dal Rosmini, confermano quanto ho detto. Essi appellavano al giudizio dei loro medesimi nemici, perchè appunto la verità della loro proposizione era evidente.

3.° Le cose che dice il Rosmini circa la immutabilità o mutabilità dell'ordine naturale sono in sostanza lo stesso di quello che dice il Romagnosi nel N.° IV, ossia nei §§ 185 al 192 di questo scritto. Se ne ponderi bene il senso, e si giudichi. Io mi accontento di riferire qui l'ultimo di quei paragrafi.

= Alla questione, se le leggi di natura sieno immutabili e necessarie, convien rispondere: essere le medesime di ragion necessaria ed immutabile, ma non di posizione necessaria ed immutabile, e per conseguenza essere sempre *relative allo stato reale ed alle circostanze permanenti o transitorie indotte dal fatto stesso della natura*, INDIPENDENTEMENTE DA OGNI UMANO ARBITRIO. =

4.° Non so come si possa tacciare di errore la proposizione del Romagnosi, che = l'ordine sociale è cosa imperiosamente voluta dall'ordine naturale stabilito dalla Divinità. =

Tutte le riflessioni del Rosmini su questo punto non hanno che fare colle parole del Romagnosi, le quali contengono una tesi verissima; tanto più che il Censore medesimo la ripetè dicendo: " l'ordine sociale vero, quale è voluto dall'ordine naturale. „

Non nega qui il Romagnosi che l'ordine sociale, oltre all'essere voluto dall'ordine naturale, lo sia pure dall'ordine soprannaturale. Non nega che la religione rivelata, oltre all'essere mezzo all'esecuzione dell'ordine sociale, abbia con questo altre relazioni. Dunque la proposizione del Romagnosi è irreprensibile.

Alcune riflessioni che potrebbero essere convenientemente esposte qui, il lettore potrà vederle nell'ultima di queste note (cioè in quella al § 436).

E qui sia fine a questa annotazione, nella quale spero aver dimostrato all'evidenza essere insussistente l'asserzione del ch. ab. Rosmini, che la dottrina di Romagnosi è in molti punti opposta alla dottrina cattolica. Credo poi inutile di aggiungere, non voler io con ciò eccitare alcun dubbio sulla rettitudine delle intenzioni dell'illustre Censore, avendo detto abbastanza su questo punto nella Prefazione del presente Volume, che prego i lettori di aver presente.

Nota al § 432, pag. 666.

Dopo le cose dette nelle note precedenti, e specialmente in quella ai § 426-427, sarebbe pressochè inutile che mi occupassi di quanto dice il Rosmini intorno a questo. Tuttavia riferirò ancora le sue parole, e brevemente dimostrerò l'insussistenza anche di quest'accusa.

" Il Romagnosi attribuisce al solo fanatismo il lasciarsi uccidere per mantenere la propria religione, e riprende la politica intollerante, perchè s'oppone al *fanatismo*. Le sue proprie parole sono queste: „

= La politica intollerante ec. *usque:* o alza arditamente il vessillo della ribellione. =

" All'incontro il Cattolicismo insegna che i suoi seguaci, che si lasciarono uccidere dai tiranni per la confessione della fede, no 'l fecero per *fanatismo;* e invece di *fanatici,* li chiama *martiri,* e gli onora sugli altari. „

" La dottrina di Romagnosi è dunque di nuovo in contraddizione diretta col Cattolicismo. „ (*Apologetica*, pag. 306.)

Tutta questa censura riesce a nulla, solo che si osservi aver qui il Romagnosi usato la parola *fanatismo* in un senso estesissimo, come si rileva dalle ultime parole di questo paragrafo, e dal tenore del § 430. Che poi il Romagnosi non facesse distinzione tra il fanatismo giusto, ragionevole, santo, che fa i martiri, e il fanatismo empio dei seguaci delle false religioni; questo è ciò che si doveva provare, e che io penso non si proverà giammai, mentre anche quando nel § 182 affermò che la religione è sempre fondata sulla opinione, ebbe cura di soggiungere: = questa opinione può avere motivi *veri* o motivi *falsi*, motivi *certi* o motivi *incerti*, ec. = Nelle

quali parole se non è indicata la distinzione della religione vera dalle false, non so in qual altro modo si possano intendere. Dunque tutto quello che si può censurare in questo paragrafo si riduce tutt'al più all'uso non del tutto esatto di una parola, ossia alla sostituzione di una parola generica ad una specifica, che non è poi di quelle alle quali sia legata la significazione di un dogma.

Nota al § 436, pag. 686.

È da osservare, che sebbene l'Autore, in relazione all'oggetto di questo scritto, abbia principalmente considerato la religione in generale e ne' suoi rapporti colla società, non però dimenticava essere essa un vero fine per l'uomo, non soltanto un mezzo allo scopo dello stato sociale; e la somma influenza che può esercitare la religione sulla vera prosperità degli Stati appartenere soltanto alla Religione Cattolica. Si ponderi bene il senso dei §§ 182. 259. 260. 426 al 435, e si dica se in altra religione, dalla Cattolica in fuori, si possa rinvenire l'attitudine a produrre gli effetti benefici che dalla religione derivano alla civile società, e se l'Autore non l'avesse presente quando scriveva su questo importante argomento.

Io lascio di ricordare i tanti luoghi delle altre Opere sue, nei quali manifesta chiaramente opinioni sanissime in fatto di religione, perchè ora non voglio fare, in luogo di una nota, una dissertazione sulla dottrina religiosa di Romagnosi; ma dirò, giacchè mi si offre l'occasione, che io penso non potersi attribuire al nostr'Autore dottrine e sentimenti anti-cattolici senza una palese ingiustizia.

Padova 12 Febbrajo 1842.

DEGLI

ENTI MORALI

SCRITTO POSTUMO

DI

G. D. ROMAGNOSI

NOTA DEI PRIMI EDITORI

Sotto il nome di *Enti morali* meditò Romagnosi una Ontologia del Diritto, ossia una selva di analisi e definizioni a cui rifugiarsi ogniqualvolta si dovessero incominciare da un punto esplorato e sicuro le intricate questioni della *pratica legale*. Vi elaborava dunque nella forma più universale e metafisica l'idea della *legge*, dell'*ordine*, dell'*arte*, della *perfezione*, della *conservazione*, di *natura*, di *stato*, di *libertà*, di *dipendenza*, di *accordo*, di *sanzione*, d'*imputazione*; e accostandosi maggiormente al campo della Giurisprudenza, discuteva le idee di *bene*, di *male*, di *danno*, di *lucro*, di *possesso*, *uso*, *valore*, *ricerca*, *utilità* e *interesse*.

Questo manoscritto data da quei tempi medesimi in cui l'Autore pubblicò l'*Introduzione al Diritto pubblico*, e deriva da quella stessa convinzione in cui egli era che si dovesse risalire a una severa ricognizione di tutti gli elementi primi, e ricominciare l'opera dell'edificazione, com'egli diceva, *squadrando i mattoni*. Alcune parti sembrano logicamente anteriori a quell'Opera, alcune altre portano traccia di tempi posteriori, sì per qualche data che recano, sì per la progressiva elaborazione dell'idea.

Però nella pubblicazione di questo manoscritto siamo rimasi qualche tempo perplessi. Alcune pagine *sulla perfezione*, formanti il Capo IV. della Parte I., si trovano già inserite nei §§ 404-406 dell'*Introduzione al Diritto pubblico.* I Capi I. e II. *sulla legge* e *sull'ordine*, dopo esser giaciuti inediti per ben venticinque anni, vennero nel 1832 stralciati, e quasi per intero introdotti nelle *Vedute fondamentali sull'arte logica*, dove formano il Capo IX. del Libro II.; però il Capitolo *dell'arte* negli *Enti morali* si trova trattato assai diversamente che nelle *Vedute fondamentali.*

Dapprima avevamo pensato di espungere da questa Operetta i capitoli e i paragrafi inserti altrove, e presentare solo i tratti inediti, schierandoli sotto un indice che mostrasse il complesso dell'Opera, e i luoghi ove ne giacciono le diverse parti. Però non solo sarebbe stato molesto al lettore il correre di volume in volume raccapezzando articoli e capitoli; ma certi brani disgiunti dalle loro precedenze e deduzioni sarebbero rimasi quasi privi di senso logico. Perlochè, riguardando alla brevità dell'Operetta, abbiamo pensato dovesse riuscir più comodo agli studiosi di averne l'intero contesto.

DICHIARAZIONE DELL' AUTORE

Questo scritto era destinato a rimanere inedito, come troppo elementare; ma lette le Opere de' miei contemporanei, e veduto il senso che ogni dì più va prevalendo, ne giudico utile la pubblicazione.

INTRODUZIONE

Per intendere, per intendersi, per dimostrare, per fare scoperte, per far leggi, per applicarle ec., è necessario conoscere chiaramente il significato delle parole. La Morale, la Giurisprudenza e la Politica hanno il loro dizionario. Le idee suggerite da questo dizionario possono e debbono essere ben intese, perchè sono fabbricate da noi, e servono alla vita individuale e sociale. Comprendere male queste idee, applicarle a caso, reca mali infiniti.

Tra la pura Metafisica (ch' io definisco la scienza degli universali) e la scienza del sociale Diritto àvvi un intervallo, nel quale germogliano molte idee, delle quali facciamo sempre uso nella vita pubblica e privata. Trascelgo le più importanti, e le definisco facendole sorgere dai loro rapporti. Dalla sommità della scala scendo gradatamente, indicando nell' orizzonte gli oggetti della mia collezione.

PARTE I.

PUNTO DI VISTA UNIVERSALE.

CAPO I.

Della legge *considerata nella maniera più generale.*

§ 438. *Necessità di ben definire l'idea di* legge.

L'idea di *legge* è la predominante in tutte le scienze e in tutte le arti. Questa parola rinchiude un senso proprio ed uno traslato. Il proprio è quello di comando di un Sovrano, obbligante uomini soggetti ad ubbidire a' suoi voleri; il traslato si usa parlando di potenze non umane, dall'azione delle quali si presume dover sempre nascere dati fatti. Questa necessità rassomiglia all'obbligo, e il fatto all'ubbidienza. L'analogia del cognito umano ha così reso comune e generale il concetto di *legge*.

Noi imprendiamo a dar la definizione della *legge* nel senso suo universale, nel quale si abbracciano le fisiche, le intellettuali, le morali e le politiche. Essa è un'idea complessa e di rapporto. Molti grandi ingegni tentarono di definirla, ma non andarono d'accordo. Perlochè io credo opportuno di trattenermi alquanto nel prepararne il concetto. Incominciamo dalla veduta più semplice e più generale.

§ 439. *Concetto fondamentale comune a qualunque idea di* legge.

L'idea e la parola di *legge* viene spesso adoperata in varii modi nei discorsi che riguardano le cose fisiche, morali e politiche.

Dunque conviene necessariamente supporre che esista un'idea *principale* e *comune*, vestita di tali caratteri, pei quali essa si renda suscettibile di essere adoperata nei soggetti fisici, morali e politici. Quest'idea principale e comune qual'è?

Se fingiamo una serie di cose anche dotate di una forza, ma nello stesso tempo non consideriamo in questa forza che una indefinita capacità ad operare in mille svariate maniere, non troviamo alcun carattere proprio della *legge*.

Più ancora: se consideriamo che questi esseri siano in azione, ma che a guisa degli atomi agitati nel caos si muovano ed agiscano senza

che v'intervenga ragione alcuna onde operare piuttosto in uno che in un altro senso, non applichiamo mai l'idea di *legge* a questo stato.

L'*esistenza* dunque, la *forza* e l'*azione* delle cose, considerate in un senso isolato, generale, indefinito, non bastano a fornirci l'idea di *legge*.

Possiamo anche a piacere fare paragoni e tessere rapporti ipotetici; ma sino a che non pensiamo che questi rapporti siano *attivi*, e siano tali da determinare un *dato effetto* piuttostochè un altro, una data serie ed ordine di azioni piuttostochè un altro, non sorge mai in noi il concetto di *legge*.

Per lo contrario quando nei soggetti sì fisici che morali noi supponiamo un'azione, un effetto derivante da uno stato di cose, per il quale la forza di un *essere* attivo debba agire piuttosto in una data maniera che in un'altra, o ne debba nascere un dato effetto piuttosto che un altro; allorchè nell'azione o reazione di più agenti supponiamo una causa, per la quale, poste le tali circostanze, la forza di un *essere*, fra tutti i modi possibili coi quali poteva in astratto operare od esistere, debba esistere od operare in un dato modo, noi cominciamo a concepire l'idea fondamentale e predominante che genera il concetto complesso suggerito dalla parola *legge*.

Considerando adunque il *principio originante* della legge nel senso più vasto possibile, e contemplandolo come qualche cosa di reale esistente in natura, si può definire =qualunque stato delle cose inducente per uno o più esseri la necessità di fare o non fare una data cosa, di agire o non agire in una determinata maniera= (1).

§ 440. *Quale sia l'idea predominante e caratteristica inchiusa nel concetto di qualunque legge.*

Benchè la definizione antecedente non sia quella della *legge*, ma del suo *principio*, nondimeno essa è la nozione fondamentale che serve ad atteggiare i caratteri proprii della legge. Imperocchè l'idea predominante, e che sopra ogni altra influisce a dare origine alla nozione di *legge*, si è il concetto di uno stato di cose capace a *indurre la necessità* di fare o non fare una cosa qualunque, di produrre o non produrre un dato effetto.

Questo concetto non abbisogna di prova. È troppo noto che nelle diverse leggi fisiche, morali, politiche, esistenti e possibili, si richiede così il comune attributo di *indurre la necessità* suddetta, che senza di essa non si può affermare che siavi una legge.

---

(1) In questa nozione si nasconde in forma di germe l'idea di *sovranità*.

§ 441. *Supposto che necessariamente deriva dalle nozioni antecedenti.*

Postochè è proprietà comune di tutte le leggi di inchiudere la necessità di cui parliamo (§ 440), è manifesto che ogni legge è il *risultato* di rapporti reali ed attivi che esistono fra le cose.

Io pongo vicino ad un ferro una calamita, ed essi s'attraggono. L'attrazione non è un rapporto, ma un risultato di rapporti, e di rapporti attivi. Diconsi *attivi*, sì perchè si tratta di fare, e sì perchè debbono essere a portata di determinare la loro scambievole energia (1).

§ 442. *Della superiorità e della coazione.*

Che se, figurando i detti esseri posti fuori dell'influenza e del predominio dei mentovati rapporti, supponiamo una tendenza o a non agire, o ad agire in senso contrario a quello che i rapporti stessi richiedono, allora si dovrebbe dedurre che l'effetto derivante dai detti rapporti riesce fallibile, e quindi non certo; locchè ripugna alla nozione di *legge*. Convien dunque supporre che i rapporti attivi contratti inducano la necessità dell'azione, ossia del fatto o avvenimento nato dall'azione delle potenze.

§ 443. *Sviluppamento e prove delle cose esposte nei due antecedenti paragrafi.*

La necessità di fare o non fare, inseparabile da qualunque legge (§ 440), è cosa che essenzialmente cade sull'*attività* degli esseri ai quali la necessità viene imposta. Diffatti il fare altro non è che un esercizio, ed un determinato esercizio, della forza di un ente. Se dunque la legge richiede la necessità di un determinato effetto o positivo o negativo, per ciò stesso pone la forza del soggetto, in cui cade la necessità, nell'*impossibilità* di produrre un effetto diverso, o di esistere in un'altra maniera. Senza di questa condizione non si verificherebbe più la suddetta necessità, perchè la forza dell'ente che deve agire sarebbe libera a produrre il contrario. Necessario è quello, il cui opposto è impossibile.

Perlochè supposta l'esistenza di una legge nel senso il più generale possibile, cioè nel senso di abbracciare le leggi fisiche morali entro di un solo concetto, si suppone essenzialmente l'esistenza di una forza superiore per operare o non operare in senso diverso.

---

(1) Da ciò segue che la definizione data da Montesquieu, che *la legge è un rapporto*, non si può ammettere.

Ciò non è tutto. Il supporre semplicemente l'esistenza di una forza che ne affetta un'altra, involge il concetto dell'esistenza di due o più oggetti posti in tale *commercio* fra di loro da produrre un dato effetto. Ma si aggiunge di più l'idea di una *necessità operante* (§ 440): dunque per ciò stesso si suppone che l'effetto che ne nasce sia un *risultato necessario* delle relazioni che passano fra gli oggetti medesimi.

Dunque risulta che ogni legge è essenzialmente il *risultato necessario* dei *rapporti reali* ed *attivi* che passano fra gli esseri sui quali si effettua la legge o attivamente o passivamente. Questo è un attributo, un carattere, anzichè tutta l'essenza propria della legge.

§ 444. *Quale idea ci dobbiamo formare dei rapporti attivi d'onde risulta la legge.*

Fuori della realtà degli esseri esistenti non si può fingere alcuna cosa di reale e di attivo. Dunque considerando i rapporti attivi che producono la legge come qualche cosa di *reale*, altro essere non possono che *affezioni* o *emanazioni* degli enti medesimi.

Ma enunciare un rapporto egli è lo stesso che esprimere un'idea la quale individualmente unisce nello stesso concetto due o più *termini*. Qui parliamo dei *rapporti reali* ed *attivi*. Volendo adunque considerarli come *esistenti* in natura, altro essere non potranno che = le qualità stesse attive, o semplici o complesse, di due o più esseri, *in quanto* esse sono fra di loro in uno *scambievole commercio*, o, dirò meglio, in quanto le une agiscono sulle altre. = Che cosa siano intrinsecamente queste qualità, e in che consista questo commercio, non lo sappiamo.

§ 445. *Varie applicazioni dell' idea di* necessità.

Ho detto che requisito essenziale d'ogni legge si è indurre la necessità fisica o morale di fare o non fare una data cosa, di trovarsi o non trovarsi in un dato stato (§§ 440. 441. 442).

L'idea ontologica ed astrattissima di *necessità* viene piuttosto connotata, che definita.

Necessario dicesi quello, il cui opposto è *impossibile*. E perciò la necessità è un tale stato di cose, che rende impossibile lo stato contrario.

Non ogni stato è stato necessario. Allorchè, salva la sostanza del soggetto o dell' effetto, lo stato *può* essere cangiato, egli non è necessario nè all'esistenza, nè all'effetto imaginato. La *facoltà* di essere o di fare il contrario esclude l' idea di *coazione* e di *necessità*. Il facoltativo si oppone all'obbligatorio, e però si oppone alla necessità derivata dalle leggi.

Vi può dunque essere una ragione, per cui un soggetto si trovi esistere ed agire in una data maniera, senza che ciò possa venire risguardato come una legge. La necessità dunque dell'essenza delle cose non è necessità di legge, ma propriamente necessità di carattere; essa è necessità metafisica o logica, ma non necessità causale ed *energica*, cioè produttrice dell'esercizio di una forza, quale appunto si conviene alla legge. All'esistenza di un triangolo è necessario che tre linee chiudano lo spazio. Si dirà mai che questa necessità sia di *legge?* No; ma bensì che è necessità di *carattere:* locchè significa essere impossibile di figurare un triangolo senza che tre linee chiudano uno spazio. Così la semplicità necessaria ed essenziale nel punto matematico non è una *legge*, ma una *proprietà*.

§ 446. *Quale sia la necessità che interviene nel concetto della* legge.

Le proprietà dunque essenziali ad un soggetto non sono leggi, benchè tali proprietà siano *necessarie*. La legge presuppone una cagione produttrice di un effetto o di un predominio. Vi può essere uno stato che per sè stesso escluda l'idea di una *forza operatrice;* ed allora questo stato non può essere riguardato come una *legge*, ma piuttosto come una *qualità* e un modo di esistere della cosa. Così figurando che l'immobilità sia innata ai corpi, e che il movimento sia un effetto derivante da cagioni estrinseche, l'immobilità sarà una qualità naturale, e non una legge; per lo contrario il movimento sarà una legge.

Voi dunque potrete darmi una *ragione* della immobilità nella natura del corpo, ma non mi darete una *legge:* mi darete una *legge* quando mi mostrerete che un corpo spinto da una forza *deve* cangiare il luogo che prima occupava.

Da tutto ciò pertanto consegue, che la indefinita idea di *necessità* non viene impiegata nel concetto della *legge* in tutta la sua generalità, ma solamente per un *aspetto* solo e speciale, cioè per quel rapporto in cui essa riguarda le cagioni attive delle cose. E però la necessità di cui si parla nella legge è propriamente la necessità riguardante l'*esercizio delle forze* degli esseri.

§ 447. *Primo aspetto della natura delle leggi.*

Siccome l'idea di *legge* si riferisce sì al soggetto predominante che al predominato, sì allo spinto per impulso intimo personale che per forza esterna; così la parola *legge* nella comune maniera di parlare riesce usata tanto per significare il complesso e l'ordine delle *cagioni* che sono

necessarie a determinare un dato effetto o a predominare una data forza, quanto l'effetto inevitabile che da tale determinazione o predominio deriva.

Considerando adunque la legge sotto il primo aspetto, si può riguardare come un'attivazione dei poteri delle cose, la quale è necessaria a produrre certamente una data azione o non-azione.

Colla denominazione di *non-azione* non intendo di denotare la nuda e logica negazione di un atto, ma propriamente quella esclusione di azione che deve certamente derivare dalla *efficacia* di una forza *maggiore* contraria.

Sotto il secondo aspetto la legge si può considerare come un *atto* o *effetto positivo* o *negativo*, determinato e reso necessario dai rapporti attivi delle cose, o, a dir meglio, dall'attivazione suddetta dei poteri delle cose.

La prima maniera veste la natura di *cagione*, la seconda quella di *effetto*. Alla parola *legge* viene attribuito questo secondo senso.

§ 448. *Illustrazione delle antecedenti vedute.*

Noi siamo vicini a cogliere la vera forza del concetto universale e proprio della *legge;* ma non l'abbiamo ancora ottenuto con quella finita e risaltante esattezza che alle perfette definizioni si conviene. È necessario ancora decomporre, illuminare e graduare alcune idee ravviluppate, nascoste e confuse nei concetti testè allegati. Gioviamoci di un esempio.

La combustione di certi corpi, e così, per esempio, quella di un dato legno viene chiamata *una legge di natura.* Legge di natura si è, dicesi, che un legno esposto e sottomesso per un dato tempo all'azione di una fiamma, arda e riducasi in cenere. Se bene addentro si consideri questo fenomeno, noi vi scopriamo non una sola legge, ma il concorso di più leggi.

Primieramente in fatto pratico è necessario che il legno sia di tale *condizione* da poter ardere ad una data fiamma. Questa prima condizione appartiene alle *qualità* naturali degli esseri fra i quali si dee verificare la legge; o, per parlare più esattamente, ciò riguarda la costituzione dei poteri dai quali deve nascere la legge.

Ciò non basta ancora. È necessario in secondo luogo che il legno e la fiamma siano posti in una data vicinanza, e che vi rimangano per un dato tempo. Queste circostanze propriamente producono l'*attivazione* dei poteri della combustione. Quest'attivazione è un risultato delle qualità del legno e del fuoco, della loro collocazione in una data vicinanza, e della permanenza in essa. Questo complesso di circostanze forma i rap-

porti attivi, d'onde risulta il fenomeno della combustione. =L'*attivazione* adunque dei poteri, d'onde nasce sempre un fatto, altro non è che la posizione dei poteri medesimi in quello stato o in quei rapporti pei quali ne può derivare *immediatamente* un tal effetto piuttosto che qualunque altro.=

§ 449. *Della legge considerata come cagione.*

Avvertasi qui ad una particolarità. Quando voi fate venire al confronto la parola *combustione*, come semplice *fenomeno* o *fatto*, colle parole *leggi della combustione*, esprimete voi veramente lo stesso concetto? Se voi attentamente esplorate il vostro pensiero, vi accorgete che no.

Nel primo caso voi altro non vi rappresentate che un fatto qualunque; nel secondo voi ravvisate un complesso di circostanze *necessarie* a far nascere questo stesso effetto. Ora mentre voi mi dite: è necessario che il legno sia di una tale composizione; che sia posto in una tale vicinanza alla fiamma, e che vi rimanga per un dato tempo; voi veramente mi esprimete varie parti di una data legge: e queste parti sono altrettante leggi, perchè sono tutte condizioni necessarie a far nascere il fenomeno della combustione. Se voi diffatti variate una sola delle condizioni suddette, voi non ottenete più l'effetto della combustione. Diffatti al legno sostituite creta: voi non avete più combustione. Non l'avrete nemmeno se tenete lontani scambievolmente la fiamma e il legno, o se fate rapidamente passare l'una cosa sull'altra.

§ 450. *Della legge considerata come effetto.*

La combustione dunque è veramente il *risultato necessario* di più leggi: essa si può chiamare col nome di *legge*, perchè è un effetto necessario di *cagioni* e di *rapporti*.

Ma questo fatto non è di tale natura, che non si possa anche propriamente chiamare col nome di *semplice effetto* o di *fenomeno*. Qui dunque col nome di *legge* indicate piuttosto l'effetto delle leggi antecedenti, colle quali avete attivati i poteri degli esseri. Ed in vero quando il corpo *arde*, si *eseguisce* propriamente la legge della combustione, perchè le leggi che dovevano farla nascere si sono tutte praticamente verificate.

Legge di natura si è, dicesi comunemente, che un legno esposto in una data vicinanza, e sottomesso per un dato tempo all'azione del fuoco, arda e si riduca in cenere. Quando voi fate questo discorso, che cosa concepite nella mente vostra? Voi, prima di tutto, considerate il legno e

la fiamma in uno stato *anteriore* all'accensione. In secondo luogo vi figurate un tale stato di cose e di rapporti *capace* a produrre un dato effetto. In terzo luogo voi affermate che, verificandosi le tali condizioni, ne deve nascere il tale effetto. Qui altro non fate che *prevedere* e predire l'effetto come *certamente contingibile*, nè per affermare la legge avete bisogno di figurare che l'effetto sia già nato; vi basta lo stabilire tali circostanze, per le quali il dato effetto sia certamente contingibile: il che involge una cagione energica escludente l'incertezza, e però efficace a superare tutte le contrarie resistenze.

§ 451. *Della riunione dei due aspetti della legge.*

Da tutte queste considerazioni pertanto consegue, che allorquando ad un dato effetto attribuite il nome di *legge*, ciò deriva perchè in lui considerate piuttosto i *poteri* e la *maniera* ond'egli vien prodotto, che il puro *fatto* del di lui avvenimento. Così il corso dei pianeti ora si considera come un fatto puro di storia naturale, ed ora come una delle leggi della natura. Quando la mente prescinde dalla *potenza occulta* che li fa muovere, e dalla *maniera* ch'essa tiene nel farli muovere, si forma l'idea di *puro fatto;* quando pensa alla detta potenza e maniera, si eccita l'idea di *legge*.

È per altro da osservare, che la denominazione di *legge* non si attribuisce ad un solo e strano fenomeno, di cui s'ignora la cagione e la maniera ond'egli nasce, ma comunemente o a quegli effetti che ritornano periodicamente, ovvero a quelli dei quali, sebbene non siano frequenti, tuttavia si pensa di conoscere la cagione e la maniera.

Dalle premesse considerazioni emergono i seguenti corollarii decisivi per determinare la esatta nozione della *legge*. Il primo è, dirò così, logico, e gli altri sono fisici.

Il primo si è, che per ciò stesso che ad un dato fatto voi attribuite il nome di *puro effetto* considerandolo sotto di un aspetto, e considerandolo sotto di un altro voi gli date il nome di *legge*, si suppone che esista un'idea, la quale *per sè stessa*, e senza mescolanza alcuna, importi il puro e proprio concetto di *legge*.

Il secondo si è, che la formazione e l'atteggiamento, dirò così, della legge, ben lungi che importi un'alterazione di *essenza* o di *potenza* nelle cose, esige anzi che le une e le altre rimangano *intatte*, per disporle sotto certi rapporti valevoli a far nascere o impedire certi effetti. E però la posizione della legge esige come condizione necessaria che la *natura* propria delle cose rimanga *salva* ed *intera*.

Il terzo, che gli esseri nei quali si eseguisce la *legge* non solo ritengano la loro propria *natura*, ma sieno posti nelle *date circostanze*, e non in altre. Diffatti cangiandosi i fondamenti dei rapporti, si cangiano i rapporti stessi, e quindi i risultati che ne derivano. La legge pertanto vestendo essenzialmente il carattere di *risultato*, non può essere più la medesima (§§ 441. 443. 444).

Il quarto, che l'azione e l'effetto siano *certamente contingibili*, poste le date circostanze. Da questa certezza di fatto risulta in chi è sottomesso alla legge la necessità di agire o non agire in una data maniera (§ 440).

§ 452. *Effezione della legge in senso universale.*

Dalle quali cose risulta che l'effezione o formazione della legge consiste in quella = attivazione dei poteri delle cose (§ 448), dalla quale, salva la natura propria degli esseri e poste le date circostanze (§ 449), viene necessariamente prodotta o impedita una determinata azione o un determinato effetto. = La legge è cosa di fatto. Si può distinguere la formazione di questo fatto dalla sua entità, da' suoi attributi, dal suo aspetto naturale.

§ 453. *Considerazioni riguardanti la necessità o il predominio indotti dalla legge.*

Attivati così i poteri, egli è manifesto che gli esseri sui quali la legge si compie sono posti nella necessità (§ 446) di fare o non fare una data cosa, di produrre o non produrre un dato effetto, di porsi o non porsi in un dato stato; e da ciò deriva il predominio della legge.

Codesta necessità pertanto non potrà mai andar disgiunta dalla legge. Essa per conseguenza ne costituirà il primario ed effettivo requisito *esterno*, come fu già notato (§§ 439. 444). Non si potrebbe diffatti concepire che esista legge senza questa necessità, come senza il movimento effettivo non si potrebbe imaginare l'esercizio della forza motrice. Perchè esista la legge fa d'uopo che i poteri siano attivati in modo da ottenere l'effetto divisato: quando questo manca, si considera che i poteri non furono convenientemente attivati, e perciò allora non esiste veramente la legge. Conviene per altro avvertire, che a rigor di termine la necessità suddetta è *connessa* solamente alla legge, come l'effetto è connesso alla causa. Ma propriamente non entra nel concetto essenziale della legge presa per sè, ma *solamente l'accompagna* come effetto indivisibile della sua azione; a somiglianza del calorico, che volgarmente consideriamo

sempre unito all'azione del fuoco comune, benchè non entri nell'idea propria ed intrinseca di lui.

Allorchè pertanto si usa della necessità estrinsèca e del predominio per denotare la esistenza della legge, non si definisce intrinsecamente la legge, ma piuttosto s'indica per un suo effetto connaturale e indispensabile; come suol farsi delle forze fisiche, le quali vengono connotate, anzichè definite, quando si denominano pei loro effetti.

§ 454. *Delle potenze effettrici.*

Non è essenziale alla idea universale di *legge* che siavi una potenza superiore dirigente, ed una inferiore diretta. Vero è, che quando una potenza è soggiogata da un'altra le conviene ubbidire; ma è vero del pari, che non poche volte molti fatti nascono da mere forze compagne e concorrenti. Quando si può prevedere che debba sempre succedere l'effetto, si concepisce l'idea di *legge*. La prevalenza dunque è un caso particolare, e non una condizione generale: esso dunque va eliminato dalla generale determinazione. La *necessità* dunque, senza la quale non può esister la *legge*, non si deve riferire alle potenze operatrici come un impero dell'una sopra dell'altra; ma riguardar si deve come una *condizione*, senza la quale mancherebbe la certezza del successo del fenomeno, ossia del fatto che ne nasce. Certamente le potenze debbono agire; ma far lo possono in sensi diversi. D'altronde noi non possiamo ragionare fuorchè su ciò che consta, e ad esperienza fatta; talchè l'idea di *legge* può bensì essere presuntiva su quello che accader suole, ma non positiva per un'intima cognizione dei poteri esistenti.

L'idea pertanto di *due* o *più* potenze poste fra di loro in una relazione attiva è bensì indispensabile, ma il modo non può esser posto come unico ed assoluto. Ciò che v'ha di assoluto è la necessità del fatto conseguente.

Pongo l'idea di due o più potenze, perocchè mi è impossibile imaginare in un ente unico isolato legge alcuna; anche per la ragione, che isolato non ha altro che una mera capacità a più azioni, ma non è determinato ad una data azione in particolare. Se avesse questa determinazione, essa sarebbe *proprietà*, e non *legge*; come, per esempio, l'elasticità, la inerzia, ec. La legge suppone atti che cominciano e finiscono, e non uno stato permanente interno di un dato atto.

§ 455. *Definizione universale della* legge.

Adunati questi dati, sorge la definizione dell'idea di *legge* nel suo più universale concetto. = La *legge*, nel senso suo universale, altro non

è che quell'azione fra due o più potenze, in virtù della quale si presume dover sempre nascere un dato fatto. =

Finisco con una dichiarazione. L'uomo non può concepire le cose che entro sè stesso. Trasporta dunque sempre sè stesso fuori di sè. Col manipolar le proprie idee crea gli enti morali, ai quali sta sotto un'invincibile ignoranza dell'essenza reale di sè stesso e delle cose esterne. *Nominali* sono per ciò le sue definizioni allorchè si riferiscono alle cose; *reali* attesochè si aggirano sul solo concetto, il quale essere non può che un segno del reale, o, a dir meglio, di una legge reale.

CAPO II.

*Dell'*ordine *in generale considerato come* legge.

§ 456. *Varie applicazioni dell'idea di* ordine. *Di quale di esse si parli qui.*

L'idea astratta di *ordine* è un'idea semplice, indivisibile; ma l'unità sua è *complessa:* vale a dire, essa abbraccia *più oggetti* in uno, e ne produce un concetto indivisibile; come sarebbe l'idea di un quadrato o di un esagono, ai quali aggiugnendosi o levandosi un lato, si distrugge l'idea di quella determinata figura.

L'idea di *ordine* si applica promiscuamente a più oggetti, siano essi attivi od inattivi: al primo propriamente si applica il nome di *armonia, simmetria;* al secondo quello di *ordine attivo.* Così alla facciata di una fabbrica, ed alle parti di lei disposte in una data proporzione, distanza ed altezza, si applica l'idea di *ordine armonico e simmetrico,* e propriamente *architettonico.* Alle parti di una macchina bene costrutta, o d'un sistema di leggi o di scienze disposto in guisa da ottenere lo scopo inteso, si applica l'idea di *ordine meccanico, morale, logico.* Noi parliamo delle leggi in generale. E siccome in esse si figura sempre un'*attività* a produrre un dato effetto (§§ 439. 440.), così noi prendiamo di mira l'*ordine attivo*, e propriamente l'*ordine legale*, nel senso però il più esteso possibile.

§ 457. *Primo carattere dell'ordine legale. Moltiplicità di leggi.*

L'idea di *ordine* inchiude essenzialmente nel suo concetto la esistenza di *più cose* che concorrono a costituirlo. È notorio che l'idea di *ordine* non può essere formata dall'idea d'un solo oggetto, ma essenzialmente ne racchiude molti disposti ed armonizzati ad un comune ef-

fetto. Un ordine adunque di leggi suppone essenzialmente l'esistenza e l'azione di *molte* leggi componenti le parti dell'ordine medesimo.

§ 458. *Secondo carattere dell'ordine legale. Concorso di più leggi a produrre in comune lo stesso effetto.*

La moltiplicità e la varietà delle parti, presa in sè stessa, può bensì costituire una *somma*, un *aggregato*, ma non mai un *ordine*, come è notorio: si esige una terza idea, che chiami le parti tutte ad *unità*. Nel caso nostro si tratta di un ordine di leggi, e di un ordine essenzialmente *attivo*, e però produttore di qualche effetto. Dunque a costituire l'*ordine legale* si ricerca un complesso di più leggi cooperanti in comune a produrre un dato effetto.

§ 459. *Fini e mezzi.*

Questo effetto, che forma o formar deve il risultato delle azioni di tutte le leggi riunite, chiamasi *fine* o *scopo*. Quando questo scopo sia voluto da un agente che ordina le leggi, riceve la denominazione d'*intento*. Le cause che concorrono a produrre questo fine, o a conseguire quest'intento, ricevono il nome di *mezzi*.

§ 460. *Fine e mezzi indispensabili all'esistenza di un ordine attivo.*

Egli è evidente che, tolta l'idea di *fine*, cessa l'idea di *mezzo;* tolto l'effetto comune, cessa la coordinazione delle cagioni a produrlo. Tolto adunque il *fine* e lo *scopo*, si toglie qualunque *ordine*.

L'idea adunque del *fine*, i rapporti di dipendenza che esso ha coi mezzi, la connessione e subordinazione scambievole che questi mezzi hanno fra di loro onde produrre l'effetto comune, sono condizioni indispensabili ed inseparabili dall'idea di *ordine attivo*, e perciò dall'idea dell'*ordine legale*.

§ 461. *Doppio carattere che rivestono le leggi singolari nella supposizione di un ordine legale.*

Postochè l'*ordine*, di cui parliamo, è un complesso di leggi (§ 440), ne segue che la legge, la quale entra a formar parte dell'*ordine*, può rivestire ad un tempo stesso un doppio carattere: il primo *assoluto*, il secondo *relativo*. L'assoluto è quello di cagione per sè sola (cioè indipendentemente da altre leggi) capace a indurre la necessità di fare o non fare una data cosa (439. 440) anche *estranea* a quella che vien prodotta

dall'*ordine*. Il relativo è quello di *mezzo*, ossia quello di essere una *concausa* a produrre, cioè in compagnia di altre, un dato effetto comune.

Per questa medesima ragione si può considerare l'*ordine* tutto come una sola *legge complessa*, in quanto cioè le parti subordinate ad unità tendono ad uno stesso fine, o producono lo stesso effetto al pari di una legge sola. In questo senso si appropria la denominazione di *legge naturale* al complesso intiero della legge di natura. Così si dà il nome di *legge politica* alla collezione intiera delle leggi che dirigono le relazioni politiche, civili e militari.

§ 462. *Legge considerata come norma. — Giustizia universale.*

Supposta da una parte una legge od un ordine di leggi, il quale rappresenti una data serie di azioni, come indispensabile a conseguire un determinato fine; e supposto dall'altra per modo d'ipotesi un essere il quale possa praticare o non praticare quelle azioni; nasce incontanente l'occasione di fare un confronto fra le azioni ch'entrano come mezzi a costituire l'ordine della legge, e le azioni che si possono variamente praticare dall'ente figurato. Se suppongo per ipotesi che questo ente per ottenere un dato intento *debba* agire in maniera concorde a quella che viene espressa nella legge, ossia nel dato ordine di leggi; per ciò stesso nasce l'idea che le date leggi o il dato ordine servano di norma alle azioni dell'ente che si figura.

Posta questa idea, l'*ordine* diventa come l'*esemplare*, il *regolo* a cui io riferisco o col quale io paragono le operazioni di codesto ente. Se le scopro *conformi*, io pronuncio ch'esse sono *giuste*, vale a dire identiche a quelle che sono contenute nell'ordine; se le ravviso *difformi*, pronunzio che sono *ingiuste*, ossia *diverse* da quelle che l'*ordine* ricerca.

§ 463. *Che cosa sia propriamente la giustizia universale.*

Da ciò viene, che la *giustizia* o l'*ingiustizia* nel suo concetto più *generale* possibile, fatta astrazione da qualunque spinta che l'agente possa ricevere, altro in sè stesso non è che la *relazione* puramente logica d'identità o di diversità, senza che essa inchiuda nel suo concetto altra considerazione pratica di una forza o di un impulso atto a muovere l'agente piuttosto in senso della legge, che in senso contrario.

§ 464. *Come l' idea di* giustizia *si verifichi in ogni specie di azione, anche fuori delle cose di Diritto.*

Questo concetto è così generale, o dirò meglio universale, che può essere indifferentemente ed adequatamente applicato ad ogni sorta di leggi, e ad ogni specie di oggetti attivi che possono esistere ed agire in natura. Così figurando che un triangolo equilatero debba contenere tre lati e tre angoli uguali, e supponendo che taluno pretenda di costituire un triangolo equilatero, io affermo che la figura ch' egli descrive è *giusta,* se è conforme all' idea che mi sono formato del triangolo equilatero; all' opposto dico ch' ella *non è giusta*, se manca di qualcheduna delle condizioni richieste. Così si dice che un tale ha colpito giusto quando coglie l' oggetto che si era proposto, o che nel dato caso egli dovea colpire; si dice pure che la tal dose non è giusta, quando gl' ingredienti eccedono o mancano delle proporzioni richieste a produrre un dato colore, un dato medicamento, una data fermentazione. Ciò pure si afferma d' un orologio, e si dice non essere giusto, quando non segna esattamente le ore; e così del resto. Le denominazioni di *retto* e di *rettitudine* altro non sono che l' equivalente di *giusto* e *giustizia* enunciati in una maniera metaforica, cioè con un' allusione ad un' astrazione sensibile, ossia ad un' idea matematica, colla quale si figura che la *giustizia* sia come una linea retta di cui non vi ha che una sola, e l' *ingiustizia* sia come la curva di cui esistono innumerevoli.

§ 465. *Immutabilità e realtà dell' ordine.*

Le leggi tutte, che compongono un *ordine*, sono il *risultato necessario* dei rapporti reali delle cose (§§ 443. 444). L' utilità dello scopo determina l' unità dell' ordine (§§ 458. 460).

La posizione delle potenze, e quindi dei rapporti che formano la legge, si può figurare esistere o non esistere; ma data l' esistenza, ne segue necessariamente che le relazioni sono necessarie, nè si possono cangiare se non cangiando la posizione stessa della cosa. Questa relazione è quella che chiamasi *ragione*, nel senso dirò così matematico, e non nel senso morale, cioè per significare motivo.

Tanto lo scopo quanto i mezzi sono essenzialmente *determinati*, cioè sono così, e non altrimenti. Siccome poi non possono ad un tempo stesso essere e non essere in una determinata maniera; così, posto per ipotesi un dato fine da ottenersi con una data qualità di oggetti, ne viene

che i rapporti della legge, considerata come *ordine*, saranno necessariamente immutabili.

Ogni *ordine* adunque sarà *immutabile;* o, dirò meglio, non la posizione, ma la ragione sarà reale ed immutabile. Ogni legge complessa pertanto (§ 461), essendo il risultato di più leggi subordinate ad uno stesso intento, sarà reale ed immutabile.

§ 466. *Necessità intrinseca dell' ordine.*

La *ragione* di ogni ordine di leggi sarà anche necessaria. I rapporti, onde risultano le leggi, sono fondati sulla natura stessa delle cose; anzi realmente non sono nè possono essere che qualità o determinazioni delle cose (§ 444). Ma tali determinazioni sono necessarie, perchè senza di esse è impossibile conseguire l' effetto dell' ordine. La loro essenza è necessaria ed immutabile, come è necessaria ed immutabile la rotondità del circolo. Ogni ordine pertanto è *per sè necessario*, o di ragione necessaria.

§ 467. *Come si debba intendere che ogni* ordine *è necessario ed immutabile.*

Si potrà cangiare lo scopo; si potranno anche cangiare gli agenti coi quali conseguire il dato scopo. Ma allora non si cangia l' ordine in modo che si possa dire ch' egli sussista ancora, come fare si potrebbe della sostanza di un corpo; ma per lo contrario s' introduce un nuovo ordine in luogo del primo. L' *unità* e l' *indivisibilità* fanno sì che un *ordine* non possa essere cangiato senza essere distrutto. L' immutabilità dunque di un ordine di leggi, altro non considerando che la convenienza dei mezzi col fine, è per sè medesima *relativa* ed *ipotetica:* io voglio dire, che si verifica solamente posto il tale scopo e poste le tali circostanze. Per questo motivo parmi che con maggiore esattezza si debba dire, che la *ragione* dell'*ordine* o delle *leggi* è necessaria ed immutabile.

La *giustizia* e l' *ingiustizia* essenzialmente consistono nel rapporto di *identità* o di *diversità* di un dato fatto con una data norma (§§ 463. 464). Dunque esse saranno immutabili e necessarie quanto la norma medesima. Se dunque poniamo che la norma sia ipotetica, ne verrà che l' immutabilità della giustizia, altro non considerando, sarà sempre relativa ed ipotetica. Anche quest' idea si può estendere indefinitamente a qualunque sistema di cose, cioè al fisico, al morale, al politico, al meccanico, e così del resto; come se ne possono addurre mille esempii, che corrono facilmente alla imaginazione d'ognuno.

§ 468. *Leggi e ordini esclusivi e non esclusivi.*

Posti i dati esseri coesistenti, o succedentisi in una data maniera, e posto un determinato scopo, può avvenire che in *sostanza* si possa conseguirlo senza che una maniera sia esclusiva di un'altra, ed anzi in modo che varie maniere sian buone ad ottenerlo. Ma se si tratta di conseguire questo scopo in una data *maniera* e non in un'altra (come, per esempio, nella maniera la più facile, la più breve, la più proficua), in tal caso le condizioni dell'*ordine* diventano più rigorose, anzi diventano esclusive; perchè fra molte maniere che talvolta impiegar si potevano onde conseguire un dato intento, come accade di diverse strade che tutte conducono alla stessa meta, conviene appigliarsi alla migliore ed alla più breve; il che esclude le altre tutte. Allora è necessario preferirne una sola, cioè quella che nelle date circostanze riesce la più breve, la più facile, la più proficua. Da ciò fra gli *ordini attivi* e fra le *leggi* nasce una distinzione: gli uni si possono denominare *di esecuzione uniforme ed esclusiva;* le altre *di esecuzione multiforme e non esclusiva.*

§ 469. *Leggi ed ordini di posizione necessaria e non necessaria.*

Cammin facendo a'piè d'uno scosceso monte, alzo gli occhi, e scorgo sulla sua vetta un grosso macigno che sovrasta al pendío. Incontanente io avverto, che se quel macigno fosse staccato dallo scoglio, a cui è congiunto, egli precipiterebbe nella sottoposta valle. La caduta che io figuro è l'effetto di una legge della natura. La caduta di questo macigno nel dato caso sarebbe un risultato della struttura, della massa, della posizione, della località sua e del monte, del pendío, dell'attrazione terrestre; in una parola, sarebbe il risultato dei rapporti reali e necessarii di tutte le cose circostanti.

Ma sin qui la caduta non viene figurata che come un'*ipotesi*, e nulla più. La posizione adunque della caduta è puramente ipotetica, nè vedo ancora una cagione che attualmente possa produrla. La legge adunque della caduta del macigno, altro non constando, non è di posizione necessaria ed attuale.

Porre un fatto egli è lo stesso che affermarne la reale esistenza. = La posizione adunque necessaria di una legge altro non è, dal canto della mente, che un giudizio col quale si afferma che la data legge deve necessariamente esistere e produrre effetto. = Dal canto poi delle cose altro non è che = l'effezione dell'esistenza della legge medesima. =

Ritorniamo all'esempio proposto. Se passo a considerare che per l'azione inevitabile delle stagioni e col decorso del tempo il macigno sopra figurato tosto o tardi *si dovrà* distaccare dallo scoglio a cui è congiunto; in tal caso io non giudico più la caduta come meramente ipotetica o possibile; ma, per lo contrario, io la considero come *necessariamente* contingibile, cioè come un fatto che *deve accadere* in forza dell'azione di un ordine preesistente ed effettivo delle leggi fisiche. Allora la legge della caduta diventa di posizione necessaria, perchè mi si presenta come l'effetto necessariamente derivante da un ordine determinato di cose cospiranti a farlo nascere.

Ciò che si verifica in questo esempio si verifica pur anche in mille altri, qualunque siano gli oggetti nei quali si effettuano le leggi in generale. Più sotto si vedrà quanto sieno importanti queste distinzioni, sì per applicare le leggi negli affari civili, e sì per conoscerne la diversa natura o l'esclusione.

Molte leggi di natura sono per l'uomo di posizione necessaria: tali sono tutte quelle che derivano da una forza o da un ordine di cose irreformabile dalla potenza umana. Questa idea è feconda d'innumerevoli importantissime conseguenze.

CAPO III.

Prima divisione d'ogni ordine di leggi.

§ 470. *Ordine pratico-legale; esecuzione delle leggi.*

Insistiamo per ora sulla posizione necessaria contemplata nel paragrafo precedente. In essa cominciano a spuntare gli elementi dell'*ordine pratico* delle leggi. Con l'attributo di *pratico* io intendo indicare non la mera esecuzione della legge, ossia il puro fatto di esecuzione, ma bensì quel complesso di mezzi e di rapporti che sono *necessarii* per promovere e far nascere la detta esecuzione. L'esercizio pratico della forza degli esseri, fra i quali deve eseguirsi la legge, fatto in una maniera conforme all'ordine finale necessario della legge medesima, costituisce propriamente l'*esecuzione.*

§ 471. *Distinzione fra l'ordine finale ed assoluto e l'ordine pratico.*

Da ciò nasce una importante distinzione, indispensabile in qualunque scienza delle leggi.

1.° Dato uno scopo ed un effetto da conseguirsi fra alcuni esseri di una determinata natura e situazione, ne nasce per ciò stesso un or-

dine di mezzi o d'azioni necessariamente determinato dai rapporti (§ 444) degli esseri medesimi, *indipendentemente* dalla considerazione della cosa o della persona, la quale può essere incaricata d'eseguire l'ordine medesimo. Quest'ordine si può chiamare *essenziale*, *primario o finale.*

2.° Dato che una certa persona o qualunque altro agente abbia da eseguire l'ordine suddetto, onde conseguire l'intento a cui esso è destinato; e data la natura, la costituzione e le circostanze di questo agente, poste in relazione coll'ordine suddetto finale; ne nasce necessariamente un secondo ordine di cose subalterno al primo. Esso risulta dai rapporti naturali che passano fra la costituzione e le circostanze reali dell'agente da una parte, e la natura dei mezzi assoluti necessarii ad effettuare l'ordine finale coll'opera dell'agente medesimo. Questo si può chiamare *secondario* e *pratico.*

§ 472. *Concetto relativo dell'ordine primario ed assoluto.*

Da queste considerazioni nascono due concetti relativi. Il primo cade sull'*ordine* che appellammo *essenziale*, *primario* e *finale*, considerato in relazione a quelle condizioni che sono necessarie perchè sia posto in opera da un dato agente. Diventa per sè stesso regolatore delle affezioni e dei rapporti naturali dell'agente medesimo. Per questa ragione l'ordine essenziale e primario contrae il carattere di *teoretico*, ossia per sè stesso regolatore.

Ma considerando le azioni di un dato agente in relazione all'ordine suddetto essenziale e primario, e da tale relazione scorgendosi che si debba dall'agente disporre una certa serie di atti o di cose, o contrarre certe affezioni per mandare ad effetto l'ordine essenziale, nasce l'idea di un *ordine pratico.* In esso l'*ordine teoretico* diventa per l'agente, dirò così, lo scopo; e per lo contrario l'*ordine pratico* fa le funzioni di mezzo o di complesso di mezzi necessarii per ottenere il fine ultimo dell'*ordine teoretico.*

§ 473. *Illustrazione della distinzione antecedente.*

Un esempio è necessario per dar lume a questa distinzione. Sia questo esempio il più semplice possibile, onde servire alla generalità dei concetti, entro i quali siamo per ora costretti di aggirarci.

Una colonna s'erge in mezzo ad una vasta pianura: si tratta di abbatterla. Ecco l'*effetto* che dev'essere prodotto. Qualunque sia l'agente che deve produrlo, sarà sempre necessario che l'urto di lui sia tale da far

uscire la perpendicolare dal centro di gravità di questa colonna dalla sua base.

Ma la colonna è di tanta massa, di tanto peso, di tanta rettitudine di gravitazione, e fiancheggiata in una data maniera dal suolo. Dunque la quantità della forza rovesciante *dev'* essere assortita e proporzionata a tutti questi dati; deve agire secondo una tale direzione e con una data energia.

Ecco un complesso di *condizioni necessarie* per ottenere l'effetto complesso derivante unicamente dalla natura, dalle circostanze della colonna, *fatta astrazione* dalla qualità dell'agente che può essere impiegato per rovesciarla. Ma ecco nel tempo stesso il prospetto di un *ordine meccanico* speciale per questo effetto, la cui realtà ed immutabilità riesce evidente. Operando conformemente ai rapporti necessarii di quest'ordine, si ottiene l'effetto; operando diversamente, è impossibile di ottenerlo. Quest'ordine pertanto determina l'efficacia o l'inefficacia delle azioni degli agenti, qualunque siano; le sue condizioni sono tali, che qualunque sia il potere rovesciante, si dovranno sempre verificare. Egli è dunque norma *teoretica* delle azioni di qualunque agente che potesse essere rivolto ad abbattere la colonna.

§ 474. *Continuazione.*

Fin qui non si è fatta ancora parola *da chi* debba essere abbattuta la colonna. Ora molti e varii sono gli esseri che fare lo possono: un vento gagliardo, una corrente d'acqua impetuosa, un macigno che rotola dall'alto, un fuoco che scoppia di sotterra, animali di molta forza, l'uomo finalmente, possono abbattere la figurata colonna. Prendiamo ora l'acqua fra gl'inanimati, un bue fra gli animali semplicemente senzienti, e l'uomo fra i ragionevoli. Noi sappiamo già che la forza rovesciante debb'essere tanta, e la sua direzione deve partire da una data parte. Sotto questi aspetti la condizione è uguale per tutti. Ma l'acqua non può agire come il bue; nè il bue può agire come l'uomo; nè l'uomo selvaggio, privo d'idee intellettuali e delle arti meccaniche, può operare come l'uomo incivilito, munito di forze artificiali.

Qui le cose cangiano faccia. Senza smentir punto l'*ordine teoretico* delle condizioni assolute sovra ricordate, e senza sottrar l'azione dell'acqua, del bue, degli uomini dalla subordinazione al detto ordine, ci accorgiamo incontanente, che sebbene il fine sia comune, e sia pur comune la necessità generale di agire giusta l'*ordine teoretico* onde ottenere l'effetto divisato; ciò nulla ostante la natura delle azioni e il modo

di eseguirle, e quindi l'*ordine pratico* deve in ognuno variare a norma della costituzione naturale e della disposizione attiva di ognuno.

Ecco pertanto la distinzione dei due ordini *teoretico* e *pratico*, ed ecco le scambievoli relazioni di amendue.

§ 475. *Ordine esecutivo.*

Ciò non è ancor tutto. Se ben consideriamo la cosa, noi ci avvediamo tantosto che all'ordine sovra figurato sta sotto una considerazione puramente ipotetica, ossia condizionata. Quando contemplammo l'*ordine teoretico*, noi dicemmo a noi stessi: Nel caso che la colonna debba essere abbattuta, ciò fare si dovrà nella maniera descritta al § 473. Nel caso che o l'acqua o l'uomo o il bue siano rivolti a rovesciare la colonna, essi dovranno, in forza della loro naturale costituzione, e dei rapporti che passano fra essa e lo stato della colonna, fare o non fare le tali azioni, a fine di eseguire le leggi dell'*ordine teoretico.*

Ora supponiamo che si tratti effettivamente di abbattere la figurata colonna. Quale altra considerazione sorge qui? È manifesto che si abbandona lo stato d'ipotesi, e si passa allo stato reale. Ma questo passaggio non può essere prodotto gratuitamente; per lo contrario deve nascere da una *cagione attiva*, e valevole a rendere reale il caso figurato. Qui è dove si consuma propriamente il ministero della legge assoluta e di posizione reale (§ 469). E siccome si ricerca l'effezione del divisato intento, così debbono essere impiegati tutti quei mezzi che possono essere efficaci a determinare gli agenti suddetti ad eseguire l'opera proposta.

Il *complesso* di questi mezzi, in quanto sono coordinati a stimolare efficacemente all'opera, costituiscono un'altra specie di *ordine* subalterno, che si può chiamare *esecutivo* o *di effezione*. Lo scopo proprio di quest'*ordine* consiste nel *determinare* l'agente ad operare.

§ 476. *Subordinazione necessaria dell'*ordine esecutivo *ai rapporti dell'*ordine pratico.

Ma se questi mezzi non fossero *adattati* alla natura ed ai rapporti delle forze che si debbono eccitare, la legge rimarrebbe necessariamente ineseguita; e ciò non per difetto della capacità degli agenti, ma per difetto dell'*ordine esecutivo* che venisse impiegato. Se nell'esempio sopra figurato taluno s'avvisasse di stimolar l'acqua col pungolo, o comandare al bue di atterrare la colonna, si otterrebbe mai quest'effetto? L'*ordine esecutivo* dunque, oltre di essere determinato dai rapporti reali delle cose (§§ 443. 444), è subordinato necessariamente a tutte le determinazioni

della natura e delle forze dell'agente assoggettate ai rapporti delle leggi che deve eseguire.

§ 477. *Definizione della legge di posizione reale.*

Ma se l'ultimo intento di una legge di posizione reale (§ 469) è quello di ottenere effettivamente un dato effetto, e se questo effetto non si può ottenere che col mezzo simultaneo dell'*ordine teoretico*, del *pratico* e dell'*esecutivo* (§ 470 al 473 incl.); egli è dunque evidente che questo concorso è indispensabile, onde costituire qualunque legge di posizione reale.

La *legge* adunque, ossia l'*ordine attivo di posizione reale*, considerata in sè medesima e nel senso suo più esteso, si può definire = il complesso unito delle cose e dei rapporti dell'*ordine teoretico*, *pratico*, *esecutivo* degli esseri, in quanto è rivolto a produrre un determinato effetto. =

CAPO IV.

Della perfezione di qualunque ordine di leggi.

§ 478. *Della perfezione in generale.*

Perfetta dicesi qualunque cosa, alla quale si afferma nulla mancare. La *perfezione* adunque nel suo più esteso significato sarà = lo stato di una cosa qualunque, in quanto a giudizio nostro esclude qualunque mancamento; = o, per dirlo in una maniera positiva, = la perfezione consisterà nel *complesso* di tutte quelle condizioni, le quali a senso nostro si debbono verificare in un oggetto o per essere o per agire in una data maniera, o per produrre un determinato effetto. = L'idea della *perfezione* fra le idee intellettuali è una delle più astratte e generali. Essa non è la bellezza; ma può andar congiunta colla bellezza: non è la bontà; ma può essere colla bontà associata: non è nè il merito, nè l'organizzazione, nè l'ordine; ma, poste certe circostanze, può loro convenire.

§ 479. *A quali oggetti si possa riferire la perfezione.*

La *perfezione* non si può riferire che ad un oggetto complesso. Una cosa rigorosamente semplice non è suscettibile nè di perfezione, nè d'imperfezione. Un punto matematico, un atomo sono di tale natura, che al momento che esistono non possono essere nè di meglio, nè di peggio.

§ 480. *Perfezione attiva.*

Quando un oriuolo ha *tutto* quello che ricercasi per segnare esattamente il corso del tempo, dicesi *perfetto:* esso soddisfa al fine per cui fu costrutto. Ecco una *specie* particolare di *perfezione*, che dir si potrebbe *perfezione attiva*, per la ragione che a produrre un effetto ricercasi l'esercizio di una forza, ossia un' *azione*. Questa perfezione si verifica allorchè nell'agente si verificano *tutte* le condizioni per le quali una cosa rendesi *atta* a produrre un determinato effetto. Dunque la *perfezione attiva* consiste nel complesso di tutte le forze e di tutte le determinazioni valevoli a produrre *completamente* un determinato effetto.

§ 481. *Perfezionamento.*

Finchè un oriuolo non è in tale condizione da segnare esattamente le ore, benchè sia fabbricato in guisa da non abbisognare di alcuna riforma nella sua costruzione, non si può dire ancora perfetto. Se però occorresse solamente di porlo in moto per vincere coll' esercizio de' suoi pezzi le minime difficoltà della novità, si potrebbe dire *capace di perfezione*. L' esercizio attuale, con cui si tolgono le difficoltà della novità, si può considerare uno stato attivo, per il quale l' oriuolo si accosta *progressivamente* alla sua perfezione assoluta, e però va continuamente migliorando. Questo stato si può chiamare *perfezionamento dell'oriuolo.*

§ 482. *Ordine di qualunque perfezionamento.*

Se molti mezzi e molti atti sono necessarii a produrre il perfezionamento; se questi mezzi debbono essere subordinati gli uni agli altri; se queste azioni si debbono succedere in una data maniera per ottenere il perfezionamento; ne nascerà necessariamente il concetto di un *complesso* di molte cose ed azioni le une alle altre subordinate, e tutte rivolte ad ottenere l' identico effetto della *perfezione*. Questo complesso riceverà il nome di *ordine del perfezionamento* (§ 458).

§ 483. *Dei varii gradi della perfezione attiva.*

Ogniqualvolta le qualità e le forze di un agente sono ordinate in guisa, ch'egli completamente ottenga il suo fine, dicesi *perfetto* (§ 480). Se dunque questo agente non fosse di sua natura disposto che a produrre un solo effetto, e in senso nostro l'ottenere questo unico effetto bastar dovesse alla sua costituzione; egli è chiaro che in fatto pratico avendo tutto quello che fa d' uopo per riuscire, egli sarebbe, nel suo genere, *perfetto.*

L'ostrica attaccata allo scoglio, la quale chiude ed apre il suo guscio quanto conviene alla miglior sua conservazione, può dirsi nel suo genere *perfetta*.

Ma possiamo imaginare che un dato agente sia capace di produrre completamente *più* effetti. In questo caso adunque sarà capace di più perfezioni. Sarà dunque tanto più perfetto, quanto maggiore sarà la somma dei varii effetti ch' egli, ritenuta la sua identica costituzione, potrà completamente produrre; ossia sarà tanto più perfetto, quanto maggiore sarà il numero dei *varii fini* ai quali potrà compiutamente soddisfare.

§ 484. *Identità di costituzione necessaria onde attribuire varie perfezioni ad un dato essere.*

Ho detto: ritenuta la sua identica costituzione. Se diffatti un agente, ogni volta che variar dovesse la produzione compiuta de' suoi effetti, avesse bisogno di nuove aggiunte alla sua costituzione naturale, egli in figura di *agente* non sarebbe più lo stesso di quel di prima; ma veramente costituirebbe una somma, un aggregato di più agenti ridotti in una data serie di azioni. L' imputazione adunque dell' effetto non si dovrebbe restringere alla personalità risultante dalla naturale originaria costituzione di lui, ma dovrebbesi dividere sopra tutto l'aggregato.

Perlochè l'estesa e variata perfezione che indi derivò non si dovrebbe attribuire all' agente primitivo, ad esclusione dell' aggregato, ma all'uno ed agli altri presi collettivamente. Dunque l'agente non sarebbe in sè stesso veramente più perfetto di quello ch'essere poteva senza il concorso degli altri coagenti collegati con lui.

Da questa osservazione pertanto risulta, che la maggiore perfezione inchiude il concetto della *identità* nella costituzione naturale di una cosa, in quanto è per sè capace a produrre più effetti, a soddisfare a più fini che un' altra.

§ 485. *Della massima perfezione attiva.*

Per questa ragione ci vien fatto palese che la massima perfezione attiva è annessa ad un tale stato, in cui un agente possa soddisfare al massimo numero dei fini, e produrre compiutamente il massimo numero di effetti col minor numero possibile di poteri e di mezzi. Laonde la magnificenza nel disegno, e il risparmio nell'esecuzione (per servirmi della frase di Fontenelle), ossia la massima varietà e grandezza dell' opera, e la massima semplicità ed economia dei mezzi, saranno i caratteri costituenti la massima perfezione attiva delle cose del mondo sì fisico che morale.

Dietro questo tipo si determinano tutti i gradi della perfezione attiva in qualunque ordine di cose.

§ 486. *Schiarimento.*

Qui fa d'uopo uno schiarimento. Moltiplici e varii effetti possono esistere in due modi. La prima maniera non altro inchiude che l'esistenza della moltiplicità e della varietà, senza poi che si ricerchi se esse siano subordinate ad una terza unità di complesso. Questa si può assomigliare ad una somma di molte cose appoggiate sopra uno stesso soggetto. La seconda abbraccia tutta la moltiplicità e la varietà della prima, e fa ad un tempo stesso concorrere i varii effetti a produrne un solo e finale. In virtù di questa proprietà tutte le forze e tutti gli atti contraggono un *comune* rapporto finale, al quale convien soddisfare. Ecco una ulteriore condizione della perfezione attiva. Alla massima perfezione attiva conviene aggiungere quest'elemento.

§ 487. *Della perfezione di un ordine di leggi.*

Tutto quello che fu detto della perfezione di un ordine attivo si verificò perfettamente anche di un ordine di leggi, perchè ogni ordine di leggi è essenzialmente attivo (§§ 445. 447. 452. 456), ed ogni ordine attivo essendo di sua natura costituito al fine di produrre un dato effetto (§§ 443. 458), si può sotto di un aspetto assumere come sinonimo di un ordine di leggi. Possono esistere nello stesso aggregato di cose *molti* ordini particolari di leggi. Tali sono nell'universo fisico le leggi dei vegetabili, dei minerali, degli animali, degli elementi disciolti, e delle grandi masse dei pianeti e degli astri; tali nel mondo politico l'ordine civile, il criminale, il politico propriamente detto, l'economia, la tutela, il perfezionamento, ec. Ognuno di questi ordini può avere l'attributo di perfezione, quando produce completamente l'effetto suo finale (§§ 479. 480). Ma se ognuno di questi ordini di leggi non fosse che un *mezzo* a produrre in comune un effetto solo finale, e così risultar ne dovesse un *ordine solo comprensivo* di tutti gli ordini particolari; in tal caso non si dovrebbe più ricercare la perfezione ideale d'ogni ordine singolare preso per sè solo così da nuocere allo scopo ultimo, ma converrebbe in qualche guisa derogare alla perfezione ideale delle *parti* per ottenere la perfezione reale ed effettiva del *tutto*. Così, a cagion d'esempio, nel mondo morale il vero *ordine*, che comprende in sè stesso tutti i sovra annoverati ordini come tanti mezzi, si è l'*ordine sociale*. Lo scopo ultimo di quest'ordine si è la più felice conservazione accoppiata al più rapido e com-

pleto perfezionamento di tutto il corpo della società. Se dunque la pretesa perfezione assoluta di ognuno di detti ordini particolari *si opponesse* a conseguire compiutamente col minimo dispendio di azioni lo scopo dell'ordine totale, egli diverrebbe *imperfetto*. Dunque, considerati i detti ordini come *mezzi* che debbono servire ad un solo fine, ne verrebbe che la pretesa perfezione singolare di ognuno volgerebbesi veramente in una reale imperfezione. Ciò serva di criterio a chi deve formare e giudicare un sistema di legislazione.

CAPO V.

D' alcune altre nozioni sì necessarie che incidenti, risguardanti i varii oggetti delle leggi.

§ 488. *Soggetto di questo Capo.*

Le idee di *natura*, congiunte a quelle di *legge*, di *stato*, di *diritto*, di *fatto*, di *libertà*, d' *impedimento*, di *dipendenza* o *indipendenza*, di *accordo*, d'*egualità*, d'*imputazione*, di *appartenenza*, ed altrettali simili, entrano sempre come qualità o circostanze negli oggetti di ogni legge. Per ciò stesso che queste idee possono essere *comuni* agli oggetti dell'ordine sì fisico che morale, esse sono di loro natura *universali*, e per ciò appartengono alla più sublime e semplice categoria, nella quale dobbiamo per ora versare in forza della necessità stessa del buon metodo logico.

§ 489. *Quanto sia importante trattare anticipatamente delle nozioni tutte universali che possono convenire alla morale.*

L'analizzare tali nozioni reca tre sommi vantaggi. Il primo è di segnare certi vincoli che legano la scienza del Diritto collo scibile universale. Figuratevi un grande albero che ha le sue radici in cielo, e i rami vôlti verso la terra. A proporzione che dalle radici si passa al tronco, e dal tronco si passa ai rami, effettivamente si discende: ecco l'imagine di tutto lo scibile, e del metodo onde trattarne nei soggetti morali e politici.

Con questo metodo per un estremo si verifica il sistema della Giurisprudenza colle più semplici ed estese verità; si segue il tronco comune, a cui la Giurisprudenza sta unita colle altre facoltà, fino al punto che comparisce sotto forma di *scienza propria* a guisa di ramo; o, a dir meglio, si propaga come ramo particolare di tutto lo scibile.

Il secondo vantaggio è quello di risolvere nei loro primi e più semplici elementi le idee che devonsi adoperare nel corpo della scienza, e

di comunicare alla dottrina il lume inestimabile dell'evidenza, che nelle materie di Diritto va sempre congiunto col sommo utile degli uomini.

Il terzo vantaggio finalmente consiste nel distruggere il pregiudizio, che le nozioni prime del Diritto siano soggetti di pura *opinione*, e ch'esse siano proprie soltanto della Giurisprudenza, nella quale sino a qui furono quindi esclusivamente impiegate: all'opposto, col dimostrarle *comuni* ad altri oggetti ai quali non si nega una realtà di *fatto*, si consolidano vieppiù i fondamenti dell'equità e dell'utilità morale e politica.

§ 490. *Definizione della idea della natura.*

Se l'idea di cosa o di stato appartenente alla natura ricorre in varii casi (§ 488), è dunque necessario il ricercare prima di tutto che cosa sia riguardo a noi la natura. Dico riguardo a noi, poichè realmente noi non conosciamo nè possiamo conoscere altro della natura, che le idee prodotte in noi da qualche cosa d'incognito esistente fuori di noi. (Veggasi l'*Introduzione allo studio del Diritto pubblico universale*, § 160.)

Che cosa è che distingue l'idea di questo gran *tutto* che appellasi *universo*, dall'idea del *caos?* Forse l'idea della reale *esistenza* degli elementi componenti l'universo? No; perchè possiamo imaginarci questi stessi reali elementi *esistenti* bensì, ma disciolti e fra loro in disordine; il che appunto costituisce l'idea del *caos*.

In che dunque consiste la detta distinzione? Certamente nell'idea di una *disposizione ordinata* ed armonica delle cose e delle forze esistenti; per cui sorge un solo *tutto* animato ed attivo, nel quale molte cose e molte forze, per una perpetua transazione della spiegata loro energia, agiscono e reagiscono ordinariamente entro i limiti dei loro massimi e minimi, e quindi concorrono a produrre in comune certi effetti medii e continui, e soprattutto il movimento regolare e ripetuto, la conservazione e riproduzione delle cose esistenti. L'idea di questo sistema di cose e di forze, unita all'idea dell'ordine secreto ed energico col quale tutto anima, conserva, rinnova e conduce, appellasi *natura*. La natura dunque, quale a senso nostro può realmente esistere, altro non è = che l'aggregato di tutti gli esseri esistenti, in quanto sono sottomessi ad un ordine conservatore e riproduttore. =

§ 491. *Definizione dell' idea di* stato, *come modo di essere.*

Questi esseri non esistono mai, nè possono esistere in una maniera *indeterminata*. Egli è vero che si può in astratto affermare che *esistono* o *sono*, senza badare alla forma particolare con cui esistono sem-

pre o assolutamente o comparativamente agli altri esseri in una *maniera determinata*. Questa osservazione ci forma l'idea di *stato* nella sua massima estensione. Questo si può definire = una determinata maniera o assoluta o relativa di esistere di qualunque oggetto, salve sempre le qualità che a senso nostro concorrono a costituirlo. =

Così dicesi un corpo essere in istato di quiete o di moto; un albero in istato di germinazione o di fruttificazione; un animale in istato di veglia, di sonno, di sanità, di malattia; un popolo in istato di guerra o di pace; un uomo in istato di natura o di società. Ho detto *salve sempre le qualità* che a senso nostro concorrono a costituirlo; perchè l'idea di *stato* suppone essenzialmente quella dell'esistenza di una data cosa, che si afferma appunto esistere in un tale stato. Ora distrutte le qualità che costituiscono il di lei essere specifico, e la distinguono da ogni altra, essa non è veramente più, e per ciò stesso ripugna ch'essa si trovi in uno stato qualunque.

§ 492. *Stato ed ordine di puro fatto e di ragione.*

La diversa maniera colla quale gli esseri esister possono in natura, induce rapporti diversi attivi, e quindi leggi diverse. Noi non pensiamo ad uno piuttosto che ad un altro scopo; noi affermiamo bensì che in fatto esiste un ordine, ma non determiniamo nulla di ordine speciale. Ma se passiamo a considerare che, senza distruggere la natura delle cose, si può in certi casi cangiare un determinato stato di esseri, e indurre *altre* leggi che servano necessariamente ad uno *scopo speciale*, nasce tantosto la distinzione fra lo stato di *puro fatto* e lo stato di *ragione*, ossia di rapporto, a cui corrispondono le leggi di *puro fatto* e quelle di *ragione*, il *diritto* e il *fatto*. L'ordine e lo stato di *ragione* è quello che fu già sopra definito (§ 458. 459). L'ordine e lo stato di *puro fatto* si può definire = una determinata maniera di esistere e di agire di una o più cose, fatta astrazione se concorrano o no a produrre quell'effetto che forma l'intento di un dato ordine di leggi. = Supposto che quest'ordine speciale sia quello che *si debba* eseguire, sorge l'occasione di paragonare il *fatto* colla *legge*, e quindi nasce il concetto di *giusto* o *ingiusto*, secondochè si scopre l'uniformità o la difformità (§ 462).

Fra alti monti àvvi un lago che ingombra molto tratto di terra, a danno della sussistenza d'un intero villaggio. Questo si scarica lentamente filtrando per una rupe, e per varii tortuosi giri tramanda le sue acque al mare. Ecco uno stato ed un ordine di *fatto* contrario al fine ed all'ordine della migliore sussistenza degli abitanti del vicino villaggio.

La mano dell'uomo apre lo scoglio, scava un canale capace e retto, redime la terra dalle acque incombenti, e la volge in campi fruttiferi. Ecco un esempio dell'ordine di *ragione*, risguardante la sussistenza degli abitanti del villaggio figurato.

§ 493. *Libertà, nel suo senso universale.*

L'idea di *libertà*, se ben si considera nelle varie applicazioni che ne vengono fatte, è un'idea puramente *relativa*, e non quella di un reale soggetto. Essa è suscettibile di tante applicazioni, quanti sono i soggetti che possono esercitare la loro forza, e quanti sono, secondo la natura degli agenti, i diversi *ostacoli* o vincoli che possono incontrare nell'esercizio della loro attività. Ma volendo definire che cosa sia la *libertà* nel senso più esteso, io prescindo da quelle significazioni improprie della parola *libertà*, colle quali talvolta nel parlar comune si applica ad un soggetto, cui il nostro desiderio o la nostra imaginazione ci porta a figurare sbrigato da certe circostanze. Così, per esempio, diciamo libero un arco che veggiamo sgombro di ostacoli e vuoto d'oggetti. Invece mi ristringo a contemplare la *libertà* nell'esercizio della forza degli esseri attivi. Limitata l'attenzione a questo genere di oggetti, s'incontra la più vasta significazione possibile propria della parola *libertà*. Essa nel suo senso astratto si può definire = l'esenzione da ogni ostacolo nell'esercizio di una forza qualunque. = Considerata poi nel soggetto che chiamasi *libero*, ella sarà = la forza di un essere attivo, in quanto ne' suoi atti è esente da ostacoli. = Così disse Shakespeare: *più libero che i venti in mare.* Così si può dire: *libero come un'aquila nell'aria.* In questo punto elevatissimo di prospettiva abbracciando noi nello stesso concetto gli esseri tutti sì animati che inanimati, in quanto esercitano la loro forza senza ostacoli, possiamo chiamare questa specie di libertà col nome di *libertà universale*, o col semplice nome di *libertà*, riservandoci di connotare con aggiunte speciali quella che appartiene ai diversi esseri, avuto riguardo alla loro natura.

§ 494. *Dipendenza o indipendenza, nel senso suo più esteso.*

Affine all'idea di *libertà* si è quella d'*indipendenza*. Un essere attivo può trovare un ostacolo esterno; ma se quando spiega la sua forza noi lo supponiamo esso stesso *autore* dispotico del suo atto, noi lo giudichiamo indipendente, benchè non superi l'estrinseco ostacolo frapposto. Pare adunque che nella opinione comune la *dipendenza* colpisca e levi, dirò così, l'attività di un agente sino dal *primo istante* ch'egli sta

per dischiudere la sua forza. — Si potrebbe adunque definire la *dipendenza* nel senso più generale = un tale stato di cose, in forza del quale la maniera di esistere e di agire di un tale oggetto viene determinata necessariamente da una causa estrinseca a lui. = Viceversa la *indipendenza* si può definire = lo stato di una cosa qualunque, in quanto va esente dalla necessità di determinarsi in forza od in conseguenza d'una cagione estrinseca a lui. =

La *indipendenza* è una negazione, e si può verificare, supposto anche un solo oggetto; ma all'opposto la *dipendenza* suppone per lo meno due oggetti, l'uno dei quali determina originariamente l'azione dell'altro. Ciò indica l'esistenza dei rapporti attivi (§ 444) fra l'oggetto predominante e l'oggetto dipendente.

§ 495. *Contrapposti alla libertà ed all' indipendenza. — Accordi.*

Alla *libertà* non si oppone propriamente che l'*impedimento*, cioè una potenza che resiste all'esercizio della forza; ma non la determina originariamente. Un fiume che impreveduto incontro, cammin facendo, mi toglie di giungere al villaggio che sta al di là, verso il quale io era diretto; ma egli non mi mosse a partire di casa, e fui pienamente libero nell'imprendere il cammino. Per lo contrario all'*indipendenza* si oppone il *predominio*, che o determina o impedisce le azioni primachè vengano concepite.

Quando adunque figuriamo che un agente per solo *proprio* impulso segua un dato ordine di cose, cui non era in necessità di seguire, noi giudichiamo ch'egli non è *dipendente*, ma solamente *concorde*. Il puro *accordo* pertanto non include *dipendenza*. Fra eguali adunque che agiscono nella stessa maniera non vi può essere che *accordo*.

§ 496. *Egualità nell'ordine delle azioni in generale.*

L'*egualità*, nel suo concetto più semplice e più esteso, propriamente non è che l'*identità di quantità* riferita a due o più oggetti. L'*inegualità* sarà la *diversità di quantità* riferita pure a due o più oggetti. Applicando adunque la *egualità* allo stato di due o più esseri attivi, essa essenzialmente ripugna alla reciproca *dipendenza*, nè può conciliarsi colla medesima. Talvolta può ripugnare alla *libertà*; e ciò avviene quando l'uno degli oggetti eguali tenta di agire nel senso contrario a quell'eguaglianza che è comune all'altro oggetto.

§ 497. *Fondamento universale dell'eguaglianza di stato.*

L'*eguaglianza* o l'*ineguaglianza* è cosa puramente relativa: essa per sè non sussiste, ma s'appoggia sopra determinati soggetti (§ 496). È impossibile che nello stato reale delle cose esista *eguaglianza* o *diseguaglianza*, se i soggetti ai quali l'una e l'altra si riferisce non hanno le qualità relative che si vogliono insieme paragonare. Dunque la *somiglianza* o la *dissomiglianza*, la *identità* o *diversità* di qualità o di stato o di accidenti di due o più oggetti insieme paragonati costituirà il fondamento dell'*eguaglianza* o *diseguaglianza* loro reale. La stessa massa fra due corpi fornisce egual peso; lo stesso volume somministra egual misura; la stessa natura di più individui inchiude le *stesse* facoltà, e quindi produce l'*eguaglianza* delle cose, che in conseguenza della loro natura si debbono attribuire agl'individui medesimi. Tutto questo si riferisce allo *stato proprio* ed intrinseco delle cose, prescindendo da ogni altro rapporto. Dunque la *egualità*, della quale parliamo qui, si potrebbe contrassegnare col nome di *egualità di stato* (§ 491).

§ 498. *Egualità relativa o di proporzione.*

Data una prima serie di cose fra loro tutte diseguali, si può trovare o formare un'altra serie di cose fra loro pure diseguali, ma però tali che abbiano fra di loro le stesse proporzioni. Così pure, data una massa, essa si può distribuire a proporzione della capacità di una serie di oggetti diseguali. La misura dunque, ossia la quantità di capacità degli oggetti figurati, sarà il regolatore di codesta distribuzione. Così una massa di acqua o di sabbia si può distribuire in proporzione della capacità di più vasi di diversa grandezza; così il lucro di un traffico si può distribuire in proporzione della quantità diversa dei capitali o delle azioni conferite da più socii. In conseguenza di ciò si avrà fra le parti distribuite o ripartite la *stessa proporzione di quantità*, che passa fra gli oggetti che servirono di norma alla ripartizione. Questa identità di quantità è una seconda specie di *egualità*, che io appello *relativa* o *di proporzione*. Essa, come vedrassi a suo luogo, serve di norma alla giustizia distributiva non solamente per il legislatore, ma eziandio pei privati in varie specie di fatti volontarii.

§ 499. *Imputazione, nel senso suo universale.*

Cammin facendo lungo un argine, m'incontro in un luogo in cui è rotto. Dimando chi l'ha rotto. Mi vien risposto che fu il fiume vicino.

Più in là veggo la sommità d'una torre smurata. Chieggo della cagione di tal guasto, e mi vien risposto che fu il fulmine che lo recò. Così d'una parte di siepe atterrata sento accagionare un bue; d'un palo strappato un fanciullo; d'un ramo schiantato un uomo.

In tutti questi esempii qual è il concetto che sta sotto alle domande che io fo, ed alle risposte che ne ritraggo? La domanda esprime un fatto, un effetto: esprime l'ignoranza della cagione che lo produsse, e il desiderio di conoscerla per determinare a quale io debba *attribuirlo*. La risposta mi esprime che il fatto o l'effetto *derivò* da una data cagione, piuttostochè da una data altra. La proposizione, colla quale si *attribuisce* un dato fatto colle rispettive sue conseguenze ad una cagione determinata, dicesi *imputazione;* l'agente o il soggetto, a cui si attribuisce il fatto o l'effetto, dicesi *imputato.*

§ 500. *Imputazione principale. — Imputazione istrumentale.*

Se però si finge che l'agente immediato che produsse l'effetto non abbia operato, a senso nostro, *secondo l'impulso* spontaneo della sua natura, ma sia stato immediatamente *spinto* e diretto da un agente *estraneo*, noi in tal caso non attribuiamo l'effetto all'agente immediato, come a cagione *principale* e propria, ma solamente come *strumento*. Per lo contrario imputiamo l'effetto all'estraneo che spinse e diresse la forza dell'agente immediato.

Si possono dunque distinguere due specie d'imputazione: la prima si può chiamare *propria*, *causale* o *principale;* la seconda *impropria* o *istrumentale.*

§ 501. *Coimputazione.*

Questo non è ancor tutto: più cagioni possono concorrere a produrre un determinato effetto. Dunque allora si deve attribuire a tutte lo stesso fatto. Questa imputazione *comune* si può appellare *coimputazione;* gli agenti o gli oggetti che concorsero a produrlo si possono chiamare *coimputati.*

§ 502. *Coimputazione di ragione accidentale e di ragione necessaria.*

Può avvenire che uno degli agenti sia *per sè solo* capace a produrre il dato effetto. In tal caso egli è evidente che avrebbesi potuto far senza di qualunque altro agente. Viceversa può avvenire che l'effetto sia tale, che uno dei coagenti non sia per sè solo capace a produrlo, ma che rendasi necessario il concorso di un altro coagente. Nel primo caso la *coim-*

putazione è di ragione *accidentale*; nel secondo di ragion *necessaria*. Nel primo caso l'evento non può per sè stesso far fede se più cagioni siano concorse a produrlo, e quindi non può per sè stesso indicare la *coimputazione*; nel secondo la natura stessa della cosa, ossia i rapporti necessarii del fatto la comprovano.

§ 503. *Imputazione ne' suoi rapporti alla natura dell'agente.*

Nell'atto che imaginiamo la produzione di un certo effetto, noi non possiamo prescindere dal supporre che sia intervenuta l'azione di uno o più esseri; ma nell'atto che supponiamo una data azione di un essere *determinato*, noi poniamo l'essere stesso operante secondo i rapporti attivi (§ 444) indotti dalle determinanti circostanze.

Ma il primo fondamento dei rapporti attivi sta nella rispettiva natura dell'agente; il secondo fondamento sta nelle circostanze, ossia negli oggetti esterni che intervengono a produrre l'effetto (§ 444). Per tal cosa gli esseri di diversa natura spiegheranno ed eserciteranno diversamente la loro forza. Essi dunque necessariamente seguiranno diverse leggi nell'esercizio della loro forza. La diversità risulterà sì dalla diversa loro natura, che dalle diverse circostanze atte a muovere il principio energico, ossia la potenza attiva.

L'*imputazione* pertanto dell'effetto, benchè riguardo all'evento sia la stessa per tutti, perchè sempre viene attribuito a tutti come a cagione efficiente, tuttavia in quanto alla natura ed al *modo* di agire d'ogni agente sarà necessariamente *diversa*. Perlochè laddove la potenza attiva è, a senso puramente *materiale*, esercitata meccanicamente, l'*imputazione* dell'effetto si potrà dire *meccanica*. Dove il principio attivo è *sensibile*, e in forza della semplicità produce un dato effetto, l'*imputazione* si potrà dire *sentimentale*. Dove l'agente, oltre di essere sensibile, opera anche con una *precognizione* teoretica della natura e delle conseguenze di un dato effetto, e in conseguenza di tale precognizione lo produce senza ostacolo, l'*imputazione* si potrà dire *morale*, come si vedrà più sotto. Se l'essere è *misto*, e possono concorrere tutte queste maniere, allora l'*imputazione* può divenire *mista*.

§ 504. *Dei confini dell' imputazione.*

Negli esempii sovra recati (§ 499) chi amasse di spingere la ricerca al di là degli agenti ai quali gli effetti ivi descritti furono attribuiti, potrebbe con ragione risolvere l'*imputazione originaria* nelle cagioni che fecero ingrossare la corrente dell'acqua, condensare la elettricità in una

data nuvola ed avvicinarla alla torre, determinare i passi del bue attraverso della siepe, indurre il fanciullo a smuovere il palo, e l'uomo a strappare il ramo. E dopo di avere determinato tutte queste cagioni, potrebbe di nuovo per un concatenato progresso andare ancora più in là, fino a che lo spirito suo giungesse a smarrirsi nell'immenso interminabile movimento dell'ordine universale della natura.

Ma coll'oltrepassare le cagioni prossime che producono l'effetto si oltrepasserebbero veramente i confini che nel concetto comune vengono prescritti all'*imputazione*. Imperciocchè, nell' uso comune di pensare, l'*imputazione* attiva e propria non si suole spingere a quelle prime ed indeterminate cagioni, dalle quali la speculazione del filosofo può derivare i fatti che accadono nel mondo; ma si restringe alle cagioni prossime ed efficienti del fatto accaduto. Così se dalla ruota d'un carro venga atterrato o stritolato un corpo, dicesi che fu la ruota che lo atterrò e stritolò, benchè il carro fosse tratto dai cavalli.

§ 505. *Di alcune altre nozioni remissivamente.*

Altre nozioni occorrono nella Giurisprudenza, le quali appartengono alla categoria degli universali, e possono perciò convenire ad ogni ordine di leggi sì fisiche che morali; tali, per esempio, sarebbero quelle di *avere*, di *appartenere*, di *sostanziale*, di *accidentale*, di *principale* ed *accessorio*, ed altre che molte volte ricorrono nel linguaggio legale.

Ma oltrechè tali parole non esigono un'analitica spiegazione, perchè il loro senso è per lo più notorio, benchè ontologico, esse vengono con maggior profitto definite là dove occorre di farne l'applicazione ad una teoria o ad una regola speciale. Qui era necessario premettere quelle che sono indispensabili per ordire la teoria della Legge e del Diritto, di cui ci dobbiamo al più presto occupare.

PARTE II.

PUNTO DI VISTA GENERALE E PROPRIO DELL' ORDINE ATTIVO DEI VIVENTI.

§ 506. *Soggetti e metodo di questo Capo.*

Fino a qui ci siamo aggirati in una sfera sì elevata di concetti, che le nozioni che ne abbiamo astratte possono essere comuni a più ordini. Discendiamo ora da questa sommità, nella quale non ci vien fatto di cogliere le *differenze* che passano fra questi ordini coesistenti e frammisti di leggi; e, senza rompere il filo progressivo delle idee, restringiamo il guardo a quegli oggetti che sembrano più proprii al regno della Giurisprudenza. L' economia del metodo esigeva che nella Parte antecedente noi ci occupassimo unicamente circa le definizioni. In questa Parte per lo contrario, oltre alle definizioni, siamo in dovere di tessere quelle prime teorie, col sussidio delle quali si determinano dappoi i dogmi di Diritto.

CAPO I.

Leggi fondamentali e naturali di fatto relative all'ordine dei viventi.

§ 507. *Prima legge fondamentale di fatto della natura relativamente ai viventi. — Amore della felicità.*

Le nostre osservazioni sono ora ristrette agli esseri *viventi.* Noi consideriamo codesti esseri dotati d' una facoltà di sentire, d' una facoltà di volere, e d' una facoltà di eseguire le loro volizioni. Qui non consideriamo ancora l' uomo in particolare, ma lo ravvisiamo in comune con ogni vivente.

In questi esseri noi poniamo come fatto perpetuo, anzi come legge di posizione necessaria e reale (§§ 469. 477) stabilita dalla stessa natura (§§ 490. 492), la tendenza invariabile al piacere, e l'avversione pure insormontabile al dolore. La prima consiste nella volontà costante ed invariabile di sentire aggradevolmente, e più aggradevolmente che si può, e si chiama *amore della felicità;* la seconda nella volontà costante ed indeclinabile di non sentire il dolore, e si chiama *odio della infelicità.*

Ma l'essere senziente nel sentire non può mai uscire da sè medesimo: egli all'opposto non può sentire che colla propria sensibilità, non può sentire che il *proprio piacere* e *dolore*, e quindi non può esser mosso che dal proprio piacere e dolore. Dunque non può amare nè odiare altri che *in sè* e *per sè*, agire cogli altri, ed a pro degli altri, o contro gli altri, che per sè. Dunque l'amore alla felicità e l'odio alla infelicità altro non può essere che l'*amor di sè stesso*, ossia la volontà di sentire il proprio piacere più energicamente e durevolmente che si può. Dunque la felicità, considerata in senso astratto, altro non può essere che =lo stato del maggiore e più durevole godimento.=

L'amore al godimento e l'odio alla pena saranno dunque le due *forze*, colle quali si potrà far agire l'essere vivente: la prima per attrarlo, e l'altra per respingerlo; la prima per invitarlo ad agire in una data maniera, la seconda per alienarlo dall'agire in una data altra maniera.

§ 508. *Seconda legge fondamentale di fatto della natura relativamente ai viventi; dipendenza della felicità dall'ordine esterno delle cose.*

Lo stato di godimento o di pena è un determinato modo di esistere dell'essere senziente (§§ 491. 517). Questo stato è un effetto reale. Quale può essere la prima cagione di questo effetto? Cercare qual esser possa la prima cagione del godimento o della pena, egli è lo stesso che cercare qual esser possa la prima cagione che produce i piaceri e i dolori, i bisogni e le soddisfazioni, il bene e il male.

Fino a che io considero la sensibilità in una maniera *astratta*, altro non veggo che una facoltà per sè stessa capace a subire tutte le modificazioni piacevoli e dolorose, senza che io possa scoprire alcuna *ragione particolare*, per cui nel caso concreto da sè stessa si possa determinare ad una più che ad un'altra affezione particolare. Il piacere e il dolore astratto non esistono in natura: ivi non esistono che determinate e particolari sensazioni o piacevoli o dolorose. Di tutte quelle io considero la sensibilità egualmente capace, poichè tutte le produce, anzi di tutte è capace indistintamente.

Le facoltà dunque sentimentali sono per sè stesse *indeterminate*, per ciò stesso che sono capaci a produrre milioni di affezioni e di atti diversi. Le cagioni dunque dei particolari piaceri e dolori si debbono ricercare fuori della sostanza dell'*essere* senziente, come fuori di una palla che vien mossa su d'una tavola per sè capace di varii movimenti si deve ricercare la cagione di un determinato suo movimento. Se dall'*essere* senziente dipendesse lo stato del suo sentimento, egli o non soffrirebbe

mai il dolore, o non proverebbe affezioni ripugnanti alla sua volontà, o almeno tutte le allontanerebbe. È dunque certo, quanto è certo il sentimento della natura stessa esistente, che lo stato nostro felice o infelice *dipende* in prima origine dall'ordine esterno delle cose.

§ 509. *Terza legge fondamentale di fatto della natura relativamente ai viventi; limitazione varia delle loro forze esecutrici; subordinazione dell' azione di codeste forze all'azione dell'ordine naturale.*

Ma l'ordine esterno delle cose propriamente non è che il complesso degli esseri e dei rapporti che compongono la natura (§§ 444. 490. 492). Gli esseri viventi formano parte di questa natura e dell' ordine di lei, e però necessariamente sono legati dai rapporti attivi (§ 444) che costituiscono l'ordine di fatto dell'universo (§ 494). Dunque anche supponendo negli esseri senzienti una certa quantità di forza atta a disporre i diversi oggetti della natura, noi siamo costretti a confessare che una tal forza non potrà *infranger mai* le leggi generali dell'ordine, ma solamente potrà disporre delle cose giusta la *misura* di quell' energia di cui ogni essere senziente si troverà fornito, e giusta la spinta e il grado (§ 507) di eccitamento ricevuto dalle cagioni moventi la sua sensibilità. Ecco la sfera della potenza dei viventi.

§ 510. *Prima conseguenza. Nozione di bene e di male.*

Il sentimento di godimento e di bene è determinato dal commercio della natura coll'essere senziente (§ 508). Queste cagioni altro non sono propriamente che gli esseri stessi che compongono la natura, in quanto sono disposti in una guisa capace a produrre il godimento o la pena.

Considerando adunque in tali esseri la *capacità* a produrre l'uno o l'altro stato o positivamente o negativamente, nasce l' idea di *bontà* o di *dannevolezza*. Esse, associate agli esseri medesimi ed alle date circostanze, prestano loro il carattere di *benefici* o *malefici*, di *utili* o *perniciosi*, di *giovevoli* o *incomodi*, di *piacevoli* o *dolorosi*, di *amabili* o *odiosi*, di *desiderabili* o *detestabili*.

§ 511. *Natura reale e necessaria dei beni e dei mali.*

Il senso di *godimento* e di *bene* è determinato dal commercio della natura coll'essere vivente (§ 508). Il *godimento* adunque e la *pena* sarà un effetto derivante dai rapporti attivi (§ 444) che passano fra la natura dell' essere senziente e l' azione degli esseri esterni: in una parola, sarà una *legge reale di fatto* della natura (§§ 443. 444. 452. 463. 492). Il

senso di *godimento* è diverso, anzi al senso nostro è opposto al senso di *pena*. Ma se egli è una legge di natura, e qualunque legge è un risultato dei rapporti reali delle cose; e se questi rapporti sono fondati sulle qualità costituenti l'indole e lo stato delle cose medesime (§ 444); se egli è metafisicamente impossibile che lo stesso ente racchiuda in sè medesimo attributi contraddittorii, e però che induca rapporti e quindi risultati contraddittorii: dunque è impossibile che questi enti, ordinati d'una data maniera valevole a produrre un determinato effetto, possano produrne altri o diversi o contrarii. Dato adunque un determinato ordine di cose producente il benessere, egli è impossibile che possa per una diversa o contraria disposizione dell'essere vivente produrre il benessere medesimo. Dunque tale disposizione diversa o non riuscirà a produrre quest'effetto, o ne produrrà necessariamente uno contrario. È dunque dimostrato che la natura dei beni e dei mali reali è anche *necessaria*.

Esistono diversi *piaceri* e diverse *pene:* dunque, in forza del principio ora dimostrato, egli è impossibile che la stessa cagione che produce il *piacere* possa produrre il *dolore;* e quella che produce il tal *piacere* o il tal *dolore* produca, stando le stesse circostanze, un tal altro *piacere* o un tal altro *dolore*. Dunque ognuna di tali affezioni deve derivare da cagioni *speciali*. Ogni stato adunque del bene o mal essere dei viventi si dovrà riguardare come un risultato dei rapporti reali delle cose, e di certi rapporti e non di certi altri.

Questo fatto si verifica tanto se consideriamo l'essere vivente in uno stato intieramente passivo, e totalmente dipendente dall'azione esterna degli oggetti, quanto se lo consideriamo in tutto o in parte come *attivo*, ed autore del proprio stato. Nel primo caso lo stato di lui, buono o tristo, è l'effetto d'una doppia necessità, cioè di una legge di posizione necessaria (§ 469). Nel secondo caso egli è l'effetto di una semplice *necessità di mezzo*, cioè di una legge di posizione non necessaria; ma però tale, che volendosi conseguire un dato bene od evitare un dato male, rendesi necessario usare un dato mezzo (§ 467).

§ 512. *Quarta legge fondamentale di fatto della natura relativamente ai viventi.*

L'ordine del bene e del mal essere è necessariamente fondato sull'ordine fisico, ed atteggiato dall'ordine fisico. Gli esseri viventi, che noi realmente conosciamo, sono tutti *misti;* cioè sono composti di una certa anima e di un certo corpo. L'organizzazione di questo corpo è determinata da una *data* maniera, per cui ogni specie di viventi è capace di certe

funzioni, e non di certe altre; sente certi bisogni, e non certi altri; può soddisfare a certi fini, e non a certi altri. Ma ogni vivente, come *essere* misto, non può avere rapporto attivo (§ 444) coll'universo, se non che per mezzo della parte *fisica*. Egli quindi non può ricevere nè trasmettere azione alcuna, se non col mezzo della propria *macchina*, e degli esseri che la movono e ch'essa muove. *Fisico* è adunque il *commercio* che passa fra ogni vivente e la natura, e fra vivente e vivente: impossibile è un contatto ossia un commercio immediato fra le anime: la macchina vi sta frammezzo.

Oltracciò ogni vivente, visibilmente opera della natura, vive e movesi nel seno di lei, nè può sottrarsi dalle sue leggi di posizione necessaria (§ 469), quando le cagioni sono *sopra* le forze del vivente; non può nemmeno dispensarsi dall'uniformarsi ai rapporti necessarii delle cose, anche quando egli predomina qualche parte della natura (§§ 465. 466. 467. 477). La facoltà interna esecutrice di ogni vivente è subordinata alla volontà; le funzioni della volontà sono subordinate alle rappresentazioni o impressioni piacevoli o dolorose, ossia alle affezioni della sensibilità; le dette rappresentazioni o affezioni sono subordinate ai rapporti della sostanza senziente colle circostanze esterne (§ 508). Gli atti adunque della volontà dei viventi, e i diversi effetti che producono, sono subordinati ad una catena di cagioni, risultanti parte dall' ordine delle facoltà interne, e parte dai rapporti del loro *essere* misto colla natura universale.

Ma se le cagioni determinanti l'esercizio delle facoltà attive sono *fisiche*; se *fisico* è il *commercio* esterno; se l'ordine è necessario: dunque tutto quello che ogni vivente è, e che può *fare*, in ultima analisi è un risultato generale della sua fisica costituzione e dipendenza dal concatenamento generale costituente il sistema di fatto della natura (§§ 490. 492).

È dunque un fatto certo, che l'*ordine* sì del bene che del mal essere dei viventi, tanto per le sue cagioni quanto per il suo esercizio, è intieramente *fondato* sull'ordine *fisico*, ed *atteggiato* dall'ordine *fisico*.

§ 513. *Quinta legge fondamentale di fatto della natura relativamente ai viventi: necessità e capacità dei viventi di procacciarsi coll'azion propria parte almeno del loro ben essere.*

Gli esseri viventi hanno comune coi vegetabili il nascere, il crescere, il riprodursi ed il perire. Ma i meri vegetabili radicati nel suolo sono, a senso nostro, *passivi* almeno in ciò, ch'essi debbono attendere intieramente la loro nascita, lo sviluppamento e la riproduzione dal concorso delle circostanze esterne, del terreno, dell'atmosfera e della luce, che

eccitano la forza a fecondare e nutrire la macchina vegetale. — Non è così degli esseri viventi. Dotati d'una forza personale, e della facoltà di trasportarsi da un luogo all'altro, e di muovere in varii sensi le loro membra a norma della volontà, essi sono *obbligati* ad *agire* per conservarsi, svilupparsi e riprodursi. Ma la forza del vivente non potendo crear nulla, ma solamente operare sul creato, ne viene che nella natura debbono *preesistere* gli oggetti capaci a portare nutrimento, conservazione e difesa dell'individuo; ed esistere in maniera da cedere all'impero della forza del vivente, almeno fino al punto di soddisfare ai bisogni indispensabili a cui soggiace.

Questo è un fatto tanto certo, quanto è certa la conservazione e la propagazione degli esseri viventi durante il corso dei secoli: imperocchè senza di questa facoltà, e senza l'attitudine delle cose esterne a giovare alla conservazione e riproduzione progressiva, i viventi sarebbero periti.

Ma dopo ciò rimane un'immensa e variata catena di avvenimenti e di leggi della natura, del tutto *indipendente* e superiore alla comprensione ed all'impero, sia individuale, sia collettivo, dei viventi medesimi.

§ 514. *Osservazioni.*

Io domando se le cinque leggi di *fatto* sovra esposte siano *certe*, *naturali* ed *invariabili*, quanto è certa l'esistenza delle cose fisiche, e quanto sono certi tutti i fatti primitivi della storia naturale. Anzi mi si risponda: che altro sono mai le recate leggi, se non quelle stesse che il naturalista osserva?

Se dunque queste leggi sono fatti reali, costanti e certi, egli è manifesto che le *prime basi* generali delle scienze del Diritto riposano sopra fatti di posizione tanto *reale*, *certa* ed *invariabile*, quanto *reale*, *certa* ed *invariabile* è la storia fisica, e il corso palese delle stagioni e delle vicende dei regni della natura. Ciò premesso, passiamo ai corollarii che necessariamente derivano da questi fondamenti.

CAPO II.

Prime nozioni per determinare il campo della Giurisprudenza.

§ 515. *Azione unita e simultanea delle leggi esposte nel Capo precedente.*

Le cinque leggi sovra descritte non operano in un senso *diviso* e *successivo*, ma agiscono tutte in un senso *unito* e *simultaneo*. Dunque gli effetti che ne possono derivare si debbono considerare come risultati derivanti *in ragion composta* dei rapporti simultanei che passano fra gli oggetti esterni ed i viventi posti in uno scambievole commercio (§ 512). Tutto quello pertanto che nel discorso andremo partitamente ragionando si dovrà sempre riguardare non come cosa *esclusiva*, ma come parte di un solo complesso di cagioni indivisibilmente cooperanti a produrre un dato effetto. Così il matematico, tessendo la teoria dei moti composti, li esamina e li determina prima separatamente, colla mira sempre presente di non assegnare la legge completa che alla *fine* del suo calcolo.

Questo sia detto una volta per sempre, onde evitare qualunque obbiezione che viene talvolta opposta a chi graduatamente espone una teoria di qualunque ordine di cose naturali.

§ 516. *Soggetto delle considerazioni di questo Capo.*

Il bene o il mal essere dell'uomo forma l'ultimo e generale oggetto della scienza del Diritto. Ma postochè il bene e il mal essere dipendono dall'ordine esterno delle cose messe in relazione coll'uomo (§§ 508. 513), che qui consideriamo solamente in comune cogli altri viventi, si rende indispensabile, dietro la considerazione delle cinque leggi sovra descritte, il determinare quei fatti fondamentali che possono riuscire dappoi di spettanza della Giurisprudenza. Sovra due cose conviene particolarmente portare l'attenzione: la prima è lo *stato delle cose esterne* in relazione alle forze dei viventi; la seconda si è lo *stato delle facoltà e dei bisogni* dei viventi nel reagire sulle cose esterne, e specialmente fra vivente e vivente.

§ 517. *Sfera della potenza dei viventi.*

Considerando lo stato delle cose esterne in relazione alle forze dei viventi, noi riscontriamo le seguenti posizioni, che possono influire sul loro bene o mal essere; cioè:

1.° Quelle cose che *non possono* essere nè raggiunte nè modificate dalle forze dei viventi, e le quali influiscono direttamente o indirettamente sulla loro buona o mala situazione. Tali sono le cagioni del caldo, del freddo, delle pioggie, della siccità, dei venti, della calma, dalle quali ritrae la terra o fertilità o sterilità, e i viventi contraggono comodi o disagi, bisogni o soddisfazioni.

2.° Quelle cose le quali, se potessero essere *prevedute*, si potrebbero, mediante la forza dei viventi, evitare, ed anche condurre ad utile loro; ma non potendo cadere entro la sfera della loro previdenza, riescono *al di sopra* del potere loro direttivo.

3.° Finalmente quelle cose che dal poter fisico dei viventi possono essere *predominate*, e che mercè le cognizioni acquistate dall'esperienza propria od altrui, e per tradizione comunicate e trasmesse, si possono far piegare e volgere ad utilità.

Le prime due posizioni formano l'ampia sorgente di tutti quegli avvenimenti che in Giurisprudenza diconsi *fortuiti*, perchè si attribuiscono al caso, ossia alle cagioni ed alle combinazioni superiori alle forze mentali o fisiche dei viventi. Per tale ragione si giudicano non imputabili; perchè, lungi che ai viventi si possano attribuire come a cagioni od autori, all'opposto un tale giudizio si esclude (§ 499 al 504). *Impotenza mentale* o *impotenza fisica* per parte di un vivente in un dato avvenimento, ecco i caratteri del *caso*, ossia dei fatti che diconsi *fortuiti* e *non imputabili*. L'ultima posizione costituisce, per dir così, i confini del campo *esterno*, materiale e sensibile di tutta l'utilità che può essere procacciata dalla potenza dei viventi.

§ 518. *Latitudine diversa della sfera della potenza dei viventi.*

La diversa organizzazione, e i sussidii che coll'opera della diversa organizzazione si possono procurare onde costituire *forze artificiali*, rendono più o meno *ampia* la potenza dei viventi a procacciare utilità; e quindi fondano un regno più o meno ampio per le leggi di codesta potenza.

Quanta distanza su questo punto passa fra il polipo e l'ostrica, e l'aquila ed il castoro! quale distanza fra codesti animali e l'uomo! Ma quanta distanza pure passa fra l'Ottentoto e l'abitatore della California, e l'Egizio che alza piramidi e scava il lago di Meride, o il Romano che apre strade in seno di un monte, ed erge la città eterna! E da questi ancora quale progresso vi ha fino ai genii che scoprono nuovi mondi e nuovi astri, comandano alla folgore, e cangiano la faccia della terra coll'abbattere foreste, asciugar paludi, e migliorare i climi!

Dal polipo all'Europeo d'oggidì, e dall'Europeo d'oggidì sino alla più tarda posterità, vi ha una moltitudine di effetti che produrre si possono nello stato delle cose esterne dalla forza dei viventi, in modo d'influire sul loro bene o mal essere. Questi effetti *allargano* ognor più il campo delle cose interessanti. I *limiti* di questo campo chiudono il regno della potenza dei viventi sulla natura, e quindi costituiscono i limiti della loro benefica o malefica attività.

Ma questo regno tra gli uomini viene ingrandito dai progressi del *perfezionamento* (§ 481) intellettuale, morale e politico, e per ciò egli si può sino ad un certo segno considerare come uno sviluppamento della potenza originaria della natura umana, che vassi ampliando coi secoli. Ecco il campo *esterno* o materiale della Giurisprudenza contemplato nella massima sua estensione.

§ 519. *Specialità e costanza degli atti della potenza degli uomini considerati come viventi.*

Passiamo all'*interno*. Egli costituisce il secondo oggetto delle nostre considerazioni (§ 516). Noi qui contempleremo il solo uomo; ma non obblieremo che siamo collocati in quel punto di prospettiva, nel quale ravvisiamo nell'uomo quei soli caratteri che a lui sono *comuni* cogli altri viventi.

Fino a che colla imaginazione figuriamo tutti gli atti possibili della potenza umana, ci occupiamo di ciò che *in astratto* è fattibile dall'uomo; ma tutto ciò che è metafisicamente fattibile si può forse nel corso ordinario e reale delle cose giudicare *praticamente* contingibile? Ecco una quistione decisiva per tutta la Legislazione e per la Giurisprudenza, allorchè si tratta specialmente della materia delle *presunzioni*, delle *congetture* e degl'*indizii di fatto*, che tanto spesso cadono in uso nelle materie convenzionali e giudiziarie. Gli atti della potenza, della quale parliamo qui, sono atti di volontà; ma l'umana volontà non si determina che *in conseguenza* dei motivi, ed i motivi sono subordinati all'ordine di *fatto* delle cose naturali. Quest'ordine risulta dai rapporti costanti fondati sulla natura dell'uomo, e degli oggetti che sono seco lui in commercio (§ 511).

Vi è dunque sempre nell'esercizio della potenza umana una *ragione*, per cui gli uomini agiscono *piuttosto* in un senso che in un altro. Questa *ragione* consiste nella serie dei motivi determinata dal corso ordinario del sistema di *fatto* della natura.

Egli è dunque necessario scoprire quali sieno le fondamentali e costanti cagioni, le quali nell'uomo, considerato come semplice vivente,

possono d'ordinario somministrare piuttosto una certa specie e serie, che un'altra qualunque specie e serie di motivi.

§ 520. *Quali siano le prime e ordinarie cagioni determinanti l'esercizio della potenza dell'uomo considerato in comune cogli altri viventi.*

Ridotte le nostre ricerche a questo punto, ecco quello che ci rimane ad osservare. Fino a che consideriamo l'*amor proprio* dell'uomo (§ 507) in una veduta *astratta* e *generale*, non troviamo nessun lume il quale ci indichi dover esso avere piuttosto una tal direzione, che un'altra qualunque. L'uomo nasce colla sola tendenza ad essere felice. Questa tendenza si determina a norma delle circostanze. La nostra ricerca pertanto si risolve sopra le *circostanze naturali* e *costanti* che possono determinare l'uomo considerato in comune cogli altri viventi. Le prime circostanze comunicanti una certa direzione al cuore umano sono quelle che risultano dalla costituzione dell'essere fisico-morale dell'uomo. I bisogni, i piaceri, i dolori, gli appetiti, determinati dalla organizzazione di lui, sono le *prime* occasioni originanti le affezioni del suo cuore.

Senza molte dimostrazioni è manifesto ad ognuno, che l'uomo nasce colla tendenza a *conservarsi*, e perciò a respingere ogni nocumento. Ecco l'amore della conservazione, l'odio all'ingiuria, l'impulso alla difesa. La passione dell'ira è, per legge naturale, la salvaguardia della incolumità umana. Da ciò si determina una prima serie degli atti della volontà e della potenza dell'uomo. Nutrirsi, coprirsi dalle ingiurie delle stagioni, viene determinato dal bisogno della fame, e dalla molesta sensazione dell'atmosfera, e da tutto ciò che ne circonda. Da ciò nasce il desiderio di possedere gli oggetti atti a provvedere a questi bisogni, e quindi la brama del *dominio* delle cose godevoli. Ecco un'altra serie di atti particolari della potenza umana, determinata dalle circostanze naturali e costanti dell'ordine di *fatto* del mondo fisico-morale.

L'amore fra i sessi è più o meno possente, ma sempre vittorioso in tutti i luoghi e in tutti i tempi; esso è un effetto dell'organizzazione: la *riproduzione* della specie, la conservazione della stirpe umana lo esigono. Ecco un'altra cagione costante e naturale degli atti della potenza umana in una certa sfera di leggi dell'universo. Finalmente il corpo umano è una macchina di una organizzazione compostissima, le di cui suste da un esercizio oltre ad un certo segno protratto vengono affaticate, e le quali molta quiete rende inerti, e non eccitate a recar piacere all'uomo. Da ciò per una parte nasce il senso penoso della *soverchia fatica* ed il *bisogno di riposo*; dall'altra il senso fastidioso della *noja*,

ed il bisogno di *agire*. Così esiste il bisogno e la tendenza in certi tempi ad agire, e in certi tempi a riposare. Ecco un saggio delle principali circostanze determinanti l'attività umana, considerato l'uomo in comune cogli altri viventi.

§ 521. *Continuazione. Delle affezioni naturali tra uomo e uomo, considerato in comune coi viventi.*

In tutta l'enumerazione antecedente non abbiamo contemplato altri rapporti, che quelli che sono puramente *personali* ad ogni individuo. Quantunque in essi veggiamo che gli appetiti e quindi gli atti della potenza umana sieno determinati dalla naturale costituzione dell'essere fisico-morale dell'uomo, tuttavia non vediamo nulla che abbia una relazione giovevole o nociva ad altri. Rimane dunque ad indagare come e fino a qual segno l'uomo possa essere naturalmente *portato* a giovare o nuocere o non curare il suo simile.

Datemi un *essere* che non ami nè possa amare che *sè stesso*, e gli altri che per sè stesso, come appunto sono essenzialmente tutti i viventi (§ 506): se questo ente avesse in *proprio potere* tutti i mezzi onde soddisfare a' suoi desiderii, ed essere sgombro da ogni dolore, da ogni pena, senza che altri vi venisse mescolato, è troppo chiaro ch'egli non potrebbe avere alcun motivo ad amare nè ad odiare altrui. *Amare* ed *odiare* sono affezioni della *volontà*; la *volontà* non agisce che in conseguenza dei *motivi*; ogni *motivo* porta seco un *interesse*, ossia una cagione di piacere o di dolore, il desiderio di un bene, o l'avversione di un male.

Dunque l'ente sopra figurato, che avesse in potere tutti i mezzi delle proprie soddisfazioni, non potrebbe nè amare nè odiare i suoi simili. Da ciò è manifesto che la nostra ricerca deve essere rivolta a scoprire se la *coesistenza* e il commercio fra uomo e uomo fornisca naturalmente desiderii o avversioni, bisogni o soddisfazioni, beni o mali, così connessi allo stato altrui, che il cuore umano, anche nella sfera puramente sentimentale e fanciullesca, sia indotto ad amare od odiare, a sovvenire o a nuocere, senza però smentire giammai la legge unica ed essenziale dell'amor proprio.

§ 522. *Continuazione. Affezioni giovevoli fra uomo e uomo, considerato nello stato di puro sentimento comune con ogni vivente.*

Incominciamo dalle affezioni *giovevoli*. Senza smentire l'unificazione inviolabile dell'amor proprio, noi troviamo che dopo la soddisfazione dei bisogni puramente fisici e personali (§ 520) sottentrano per naturale

costituzione del cuore umano altri bisogni *interni* e reciprocamente utili, che riescono, secondo le circostanze, più o meno attivi. Sottentra alla vista delle sventure, dei dolori, delle indigenze altrui la *compassione*, la quale recando nello spettatore o nell' uditore per un' associazione d' idee analoghe un senso di pena, lo spinge a soccorrere l'afflitto, il bisognoso, l' oppresso, per sollevare sè medesimo dall'ambascia. Sottentra all'aspetto o alla rimembranza dell' ingiuria recata ad altri un senso d' ira, inspirato dalle idee dell' ingiuria; il qual senso eccita a praticare una comune vendetta, ch' io chiamo *convendetta*, onde sfogare l' ira concepita, o riducendo le cose all' eguaglianza ingiustamente violata, o ammorzando lo sdegno col rimbalzo della compassione verso colui, contro il quale si esercita la vendetta.

Sottentra alla sensazione od alla rimembranza di un atto benefico fatto a noi o ad altri un senso aggradevole diretto o riflesso, attuale o ricordato, il quale viene rispettivamente denominato *gratitudine* o *congratulazione*, e per un' associazione naturale d' idee, quando abbia di mira l' autore del beneficio, muove la *benevolenza*.

Così gli annoverati sentimenti, ed altri molti da questi derivanti, per una naturale e felice reazione riproducono, variano ed accoppiano in mille modi, anche nella sfera della sensibilità non ancor razionale, molte affezioni, e quindi molti atti giovevoli tra uomo e uomo.

§ 523. *Delle cagioni eventuali di conflitto tra uomo e uomo.*

Passiamo ora alle affezioni *nocive* fra uomo e uomo. Se per *odiare* un oggetto ricercasi o la sofferenza o il timore di un *male* o di un *danno* che pensiamo derivare dallo stesso oggetto, per far nascere il conflitto basta il simultaneo *concorso* di due o più persone su di una stessa cosa, in modo che l' una delle persone tenti di escluder l' altra, o amendue tentino di escludersi reciprocamente. I *tentativi* di tale *esclusione*, fatti o temuti prima di possedere un bramato oggetto, o dopo ch' egli è posseduto, fanno nascere l' ira e l' odio e il conflitto naturale degli altri, e quindi la guerra ed il male fra vivente e vivente.

Ecco che il desiderio d' un bene che ci possa venir contrastato o tolto da altri, in forza delle leggi naturali dell' amor proprio dell'uomo considerato in comune cogli altri viventi, riesce cagione di conflitto, e quindi di guerra e di male fra uomo e uomo.

Questa legge, che si verifica nella sfera più umile della sensibilità fra i viventi, relativamente agli oggetti interessanti i naturali appetiti sovra descritti (§ 520), questa stessa legge in una sfera più elevata di svi-

luppamento intellettuale, morale e politico, quando i poteri sociali sono saviamente rattemprati, costituisce la vita e l'anima delle transazioni e del commercio sociale; ma ne produce eziandio e troppo spesso gli affanni e i disastri, quando sono mal moderati o mal repressi i poteri degl'individui. Questa stessa legge lega le nazioni fra di loro in vicendevole comunicazione e commercio, ma soventi volte le arma le une contro le altre.

§ 524. *Della legge universale d'inerzia fisico-morale.*

Altro elemento importante alla Giurisprudenza rinveniamo nella sfera generale, nella quale noi contempliamo ora la specie umana. Questo elemento è la *legge d'inerzia*, che predomina in tutte le azioni che dipendono dalla volontà. Lo stato primo ed assoluto, nel quale ci vien fatto di considerare ogni vivente, si è quello del riposo; postochè ha bisogno di uno stimolo esterno ad agire (§§ 508. 509), e che l'ordine delle azioni sue interne, e quello del bene e del mal essere sono fondati sull'ordine fisico, ed atteggiati dall'ordine fisico (§ 512). Da ciò viene, che il vivente non può pensare ad agire che *stimolato*, e giusta la *misura* e la *direzione* con cui viene stimolato. Ma nello stesso tempo provando nel suo fisico una *resistenza* all'azione, e tanto maggiore ritrosia, quanto più grave si è la fatica che deve subire; ne viene necessariamente, che anche quando opererà per soddisfare a qualche bisogno lo farà col *minimo di fatica*, e ciò anche per liberarsene il più presto possibile, tanto esigendo la natura dell'amor proprio (§ 507). Epperò quando si tratterà d'impiegare l'*attenzione*, egli tenderà a soddisfare la sua curiosità col *minimo di fatica*. Da ciò le cognizioni di *fatto* imperfette, i giudizii precipitati, i risultati immaturi. Quando si tratterà di usare della *mano*, egli tenderà a giovarsi dell'opera *altrui;* quando finalmente si troverà in un intervallo di *soddisfazione* si darà al *riposo*, e non si rimoverà da quello che scosso da stimoli vittoriosi, cioè atti a superare l'*inerzia* di cui parliamo. Da ciò sorge quella gran regola importante per la Giurisprudenza, che ogni atto volontario suppone una *ragione* sufficiente esterna, e conforme alle leggi ordinarie del cuore umano: talchè quando si ha questa *conformità*, si fondano le *presunzioni di fatto;* e quando tale *conformità* manca, sorgono le contrarie *presunzioni*, pure fondate sulle leggi ordinarie della natura. Da ciò l'altra legge, che tutti i *progressi* dello spirito e della forza esecutrice umana sono risultati rattemperati e diretti dalle due *forze* dello *stimolo* e dell'*inerzia*, e quindi effettuati colla massima *economia*.

CAPO III.

Prime derivazioni delle leggi naturali di fatto sovraesposte, riguardanti lo scopo dell'ordine proprio dei viventi, spettanti alla Giurisprudenza.

§ 525. *Interesse, valore, possesso.*

Il ben essere dei viventi dipende dall'ordine esterno delle cose (§ 508). La natura indusse in essi la necessità di procacciarsi coll'*azion propria* i mezzi onde soddisfare alle naturali indipendenze, e ne attribuì loro anche la capacità (§ 513).

Queste sono leggi dell'ordine di *fatto* della natura, e leggi di posizione reale e necessaria (§§ 469. 477); leggi appartenenti all'ordine teoretico (§§ 470. 473) della felice conservazione, ossia del ben essere dei viventi, unico scopo delle loro azioni volontarie (§ 507). La natura pose nel cuore del vivente le affezioni e gl'impulsi convenienti al fine di trascegliere le cose conosciute utili dalle nocive, nonchè il desiderio di acquistare e di goder quelle, di allontanare e di sfuggir queste; e gli fornì le facoltà esecutrici per fare l'uno e l'altro (§ 520). Queste disposizioni e questi impulsi appartengono all'ordine *pratico* ed *esecutivo* delle azioni volontarie dei viventi (§§ 470. 476).

Da queste considerazioni riunite, tratte tutte dalla storia naturale degli animali e degli uomini in particolare, sorgono e primeggiano alcune idee risguardanti lo *scopo* delle azioni volontarie dei viventi; idee che per conseguenza determinano le leggi che devono comporre un tal ordine (§§ 457. 458. 459). Tali sono quelle di *valore*, d'*interesse*, di *possesso*; e le altre conseguenti ed accessorie alle medesime, le quali perpetuamente predominano in tutto il campo della Giurisprudenza specialmente civile.

§ 526. *Perchè trattar si debba del* valore, *del* possesso, *parlando dell'ordine comune ai viventi.*

E sebbene l'abitudine costante di non usare siffatte idee che unitamente al *diritto* induca nelle menti comuni una tale associazione, per la quale si giudica che esse appartengono allo stato *razionale* dell'uomo, tuttavia se attentamente si analizzino, si troverà:

1.° Ch'esse riguardano oggetti di puro *fatto*, perchè si possiede, si dà valore, e si brama tanto giustamente quanto ingiustamente, sì con verità che con errore, sì per eccesso che per difetto.

2.° Ch'esse sono e possono essere *comuni* ad ogni vivente, che stretto dai bisogni, capace di sentimento, è dotato di forze. Fra gli uomini poi, al fanciullo, allo stupido ed al selvaggio, benchè non dotati di *moralità*, e quindi dell'attuale e sviluppato requisito, sul quale si fonda il *diritto* propriamente tale, cioè la ragionevolezza e la moralità, come si vedrà più sotto; possono ciò non ostante convenire tanto il *senso* dell'*interesse* e del *valore*, quanto il *possesso di fatto* delle cose confacenti ai loro bisogni.

§ 527. *Fin dove venga inoltrata la trattazione delle idee d'* interesse, *di* valore, *di* possesso.

Siccome però queste nozioni, in quanto riguardano il puro *fatto*, sono unificate con quelle che servono alla più raffinata Giurisprudenza, talchè non si potrebbe separarne la trattazione senza esporsi ad una sconveniente ripetizione; così mi permetterò di eccedere alquanto la sfera della prospettiva puramente *sentimentale*, e di toccare qualche grado della razionale, tutta propria del mondo fisico-morale.

§ 528. *Generazione dell'idea di* valore *nella sfera puramente sentimentale.*

La parola *valore*, presa anche nel senso di *qualità* interessante od utile di qualsiasi cosa, viene impiegata in sensi cotanto varii, ed applicata ad oggetti fra loro d'indole così diversa, che sembra a prima giunta difficile l'addurne una definizione *unica*, o tale almeno che si possano ritenere i caratteri comuni ed essenziali. È dunque necessario il vedere come si generi quest'idea, per fissarne i caratteri.

Da principio l'esperienza provò che certi oggetti sono atti a recare *beneficio* o perchè producono una soddisfazione, o perchè allontanano un disagio. Nascer dunque dovette nello spirito del vivente un'*associazione* d'idee e di sentimenti, per cui il diletto ed il sollievo si risvegliassero nella memoria *in compagnia* della rappresentazione di certi oggetti; e per lo contrario il disagio ed il dispiacere fossero rammentati in compagnia di certi altri. Quest'associazione entro la sfera più *bassa sentimentale* non eccita che una rimembranza ed un'affezione di *pura sensazione*, ed è comune anche ai bruti. Essa è legata al meccanismo della *memoria*. Da ciò venne che quelle cose, le idee delle quali si presentavano associate al sentimento *piacevole*, divennero oggetti di *desiderio* e di compiacenza dell'*essere* senziente, e quindi scopo delle sue brame per *acquistarle*, e motivo delle sue cure per *custodirle*, ritenerle ed impiegarle in proprio vantaggio.

§ 529. *Del desiderio.*

E poichè l'idea di *desiderio*, specialmente nell'idea del *valore*, entra come prima causa di affezione, e si contempla come precipuo movente nell'ordine pratico ed esecutivo degli affari tutti economici, dei quali la civile Giurisprudenza non è che un ramo direttivo, perciò è mestieri di ben raffigurarla, per dare maggior lume all'analisi del valore.

Ogni bisogno è un senso penoso, del quale l'*essere* sensibile tende a liberarsi. Allorchè giunge a conoscere il mezzo di farlo, egli ne fa uso. Quando una volta lo abbia scoperto, e ritorni il bisogno, la *memoria richiama* l'idea del *mezzo*, ossia dell'oggetto che soddisfece al bisogno medesimo. Allora l'idea dell'oggetto è un'idea che move l'attenzione e la volontà alla *ricerca*. Da ciò si eccita una commozione tendente a calmare quella del *bisogno*. Avvi una specie di godimento e di soddisfazione; ma tutto ciò è puramente *imaginario:* il *bisogno* tuttavia sussiste. La reazione dell'anima si aumenta in proporzione dello stimolo del *bisogno*, ma non basta ad apportare la *soddisfazione*. Il *bisogno* sussiste e stimola tuttavia. L'anima dunque è spinta a ricercare la sensazione *effettiva*, ossia l'oggetto reale che produce una sensazione valevole ad apportare la *calma*. Ecco il *desiderio* e la *ricerca*, e quindi gli atti tutti del potere esecutivo del vivente, coi quali tende a procacciarsi l'oggetto desiderato.

§ 530. *Come il bisogno possa essere disgiunto dal desiderio di un determinato oggetto.*

Altro è il *bisogno* di una cosa, ed altro è il *desiderio* di lei. Non è precisamente il *bisogno* che crea il *desiderio*, ma è propriamente il *bisogno* congiunto all'idea dell'oggetto che si giudica valevole a soddisfare il *bisogno* medesimo. Il *bisogno* per sè stesso non può recare che un senso di sofferenza, di inquietudine, ed un tentativo indeterminato ad allontanarlo, come avviene ad un ammalato che sente un'infermità di cui ignora la natura e i rimedii. Il *desiderio* viene in ultima analisi determinato dalla cognizione della *capacità* di una cosa a *soddisfare*, ossia a togliere il senso penoso del *bisogno*. Un uomo assetato che non avesse cognizione del vino, potrebbe mai desiderare il vino? La volontà non può bramare cose sconosciute. Quello adunque che rende *desiderabile* una cosa non è propriamente la sua intrinseca *utilità*, ma bensì il *valore* che dall'uomo vienle attribuito. Ecco la connessione col soggetto principale

che ci occupa, cioè coll' idea di *valore*. Proseguiamone la generazione analitica.

§ 531. *Continuazione dell'analisi dell'idea di* valore.

Fino a che versiamo nella sfera dei sensi, abbiamo un sentimento di affezione per un oggetto considerato capace ad apportare un godimento diretto, o a togliere od alleviare almeno una pena. Ma sebbene questo modo di sentire si avvicini all' idea di *valore*, non è ancora dessa. L'idea di *valore* è una idea intellettuale. A lei lo spirito umano giunge come alle altre idee intellettuali. Facendo uso della facoltà di astrarre, ajutata e resa doviziosa dai segni, giunger dovea necessariamente a separare l' idea dell' *attitudine benefica* dell' oggetto dalle altre sue qualità. Ma nello stesso tempo, per una legge necessaria al meccanismo della memoria, le affezioni ed i sentimenti piacevoli, naturalmente associati all' oggetto, dovevano pure *risvegliarsi*, ed agire sulla sensibilità. Da ciò nacque un concetto *astratto* dell' *attitudine benefica* accoppiato col detto sentimento piacevole. A codesto complesso si diede un nome, e si chiamò *valore*.

§ 532. *Utilità*. — *Estimazione*.

Procedendo più oltre, l' uomo separò il concetto della mentovata *attitudine giovevole* dal *proprio sentimento* associatovi. A queste idee separate diede pure un nome: la prima chiamò *utilità*, la seconda *estimazione* o *stima*. Applicò la prima agli oggetti, e la considerò come qualità loro propria; la seconda a sè stesso, e la qualificò come *sentimento*.

§ 533. *Interessante ed interesse*.

Nel tempo medesimo poi riflettendo al *principio motore* delle proprie azioni, qual è il desiderio di star bene (§ 507), comprese che, giusta la diversa attitudine giovevole o nociva degli oggetti, egli aveva un motivo di amore o di odio, di ricerca o di fuga; ed in ogni caso uno *stimolo* ed una ragione ad agire per procacciarsi le cose utili, e fuggire le nocive. Da questi rapporti formò l' idea dell' attitudine delle cose non solamente a produrre il piacere ed il dolore, ma precipuamente a movere ed impegnare la volontà. Cotale attitudine egli chiamò col nome d' *interessante*. Essa è un' idea che viene puramente riferita allo stato delle cose, in quanto si considerano capaci a produrre un sentimento e ad eccitare le volizioni umane.

§ 534. *Continuazione dell'* interesse, *in senso filosofico e legale.*

La parola *interesse* s'impiega in due sensi. Il primo si può dire *filosofico*, il secondo *legale*. In senso filosofico altro non esprime che =il sentimento eccitato dalla qualità utile o nociva di una cosa, in quanto un tale sentimento è valevole a provocare le azioni della volontà.= In senso legale poi esprime propriamente =l'*importanza* d'un'azione o d'una cosa qualunque, cioè i vantaggi o i valori che ne possono ridondare.= In questo senso la legge 13 *D. rem ratam haberi* dice: *In quantum mea interfuit, idest quantum mihi abest, quantumque lucrari potui*. Gotofredo a questa legge soggiunge: *Id quod interest, seu interesse, est utilitas nobis erepta vel praerepta, damnum acceptum, lucrum aversum impeditumque: eripitur quod jam habuimus; praeripitur quod potuimus habere: in eo quod interest igitur habetur ratio damni nobis illati, et lucri ablati.* A ciò perfettamente concorda la definizione dell'art. 1149 del Codice Napoleone.

§ 535. *Male. — Danno.*

Chiunque brama di serbare esattezza nell'uso dei vocaboli non confonde il *male* col *danno*. Il *male*, come già osservò il Vico, si riferisce alle *persone;* il *danno* alle *cose*. Egli è vero che al *danno* molte volte va congiunto anche il *male;* ma chi esattamente comprende il concetto delle cose, scorge di leggieri che il *danno* colpisce propriamente i mezzi dell'utilità positiva o negativa che possono essere in potere di un uomo, dovechè il *male* affetta direttamente la sua persona.

§ 536. *Lucro. — Bene.*

Il *lucro* è l'opposto del *danno:* egli propriamente consiste nell'*acquisto dei mezzi di utilità fisica.* Eminentemente si applica al rappresentante dei valori delle cose, cioè al denaro. Il *bene*, se si riguarda dal canto delle cose esterne, si può definire =la capacità delle cose esterne a recare utilità, ossia a procurare un piacere, o allontanare un dolore.= Associando colla mente questa capacità, ed unificandola coll'idea dell'oggetto stesso, si può rappresentare un concetto, per il quale la cosa stessa vien chiamata *bene*, ossia un bene. Allora egli si può definire =qualunque cosa in quanto è per sè capace a recare utilità.= In senso stretto però la denominazione di *bene* si applica a quelle cose che sono atte a soddisfare ad un nostro bisogno: così le case, i poderi, i vestiti, ed altri simili oggetti, vengono compresi sotto la denominazione di *beni.*

§ 537. *Osservazioni.*

Il *danno* e il *male*, il *lucro* ed il *bene* nella scienza delle leggi si riportano ad una sola idea più generale, cioè a quella dell'*importanza*. Questa esprime sempre = quelle qualità e relazioni delle cose, le quali o in bene o in male influendo sulla nostra situazione, movono la nostra attività a qualche azione positiva o negativa, vale a dire alla ricerca o alla fuga, alla pratica di un atto, od alla ommissione. = Infatti quando diciamo: *importa di sapere, di fare* o *non fare, di essere* o *non essere in una data maniera;* si esprime non tanto la qualità utile o dannosa della cosa, quanto il *sentimento* e la *spinta* che questa stessa cosa comunica alla nostra volontà. L'idea quindi dell'*importanza* è diversa sì per la sua entità, che per la sua estensione dall'idea di *valore*.

§ 538. *Definizione dell'idea di* valore *nella sfera intellettuale.*

È noto che la cognizione ed il sentimento dell'utilità, sia fisica, sia morale, eccita più o meno anche il sentimento dell'estimazione (§ 532). Laonde deve abitualmente avvenire che l'idea di *valore*, sebbene mista di percezione e di affetto, si applichi totalmente agli oggetti esterni, i quali si giudicano o si stimano utili. Il *valore* pertanto definir si potrebbe = l'utilità di una cosa in quanto viene accompagnata dalla stima degli uomini. =

§ 539. *Della ricerca.*

La *ricerca* è mossa dal *desiderio*. Ciò che rende desiderabile una cosa non è la sua intrinseca *utilità*, ma bensì il *valore* che le viene attribuito (§ 530). Il *valore* adunque è propriamente la cagione movente la *ricerca*. È vero che il *valore* ha la sua radice nell'*utilità;* ma un'*utilità* incognita non ha *valore*. È troppo noto, che una cosa che non venisse giudicata *utile* non potrebb'essere nè bramata, nè ricercata; all'opposto una cosa intrinsecamente *nociva*, ma giudicata *utile*, viene desiderata e ricercata. La storia e l'esperienza giornaliera ci somministrano innumerevoli prove di questa legge del cuore umano.

Qual meraviglia pertanto che alcuni popoli, i quali avevano bisogno della libertà, poichè erano i più degradati ed oppressi, non la desiderassero punto, o la bramassero con assai meno ardore che quelli i quali ne avevano minor bisogno, ma ne conoscevano più da vicino il valore? Qual meraviglia che alcuni popoli dell'Asia Minore, avvezzi a vivere in ischiavitù, ai quali questa libertà fu offerta dai Romani, l'abbiano ricusata per servire sotto il regime di un despota?

§ 540. *Di altre nozioni remissivamente.*

Ampia materia si aprirebbe qui di discorso su d'altre nozioni affini; come, per esempio, sul *valor reale* o *comune*, e sul *valore di affezione*, sulle cagioni che influiscono a determinare il prezzo delle cose, a far nascere nuovi desiderii, e quindi nuovi valori, delle quali talvolta occorre disputare nella Giurisprudenza civile. Ma cotali nozioni sarebbero qui premature. Passiamo alla seconda idea fondamentale sovr' accennata, cioè a quella del *possesso*.

CAPO IV.

Continuazione del Capo precedente.

§ 541. *Significato della parola* possesso.

Se poniamo mente alla nuda e volgare significazione della parola *possesso*, noi avvertiamo incontanente che possedere una cosa egli è *tenerla fisicamente come propria.* Il *possesso* adunque, dietro questo significato, risulterà da quel complesso di circostanze di *fatto*, in forza del quale una cosa viene tenuta da taluno come propria.

§ 542. *Continuazione. — Primo requisito del* possesso di fatto. — *Predominio fisico.*

Questa idea è ancora imperfetta. Da essa ciò non ostante si rileva che non basta tenere una cosa per possederla. Chi custodisce semplicemente, spesso tiene una cosa; così pure chi la trasporta: la posseggono essi per ciò? Non basta nemmeno al reale possesso di *fatto* (poichè sul civile si ragionerà a suo luogo) volere coll'*animo*, e colla protesta dichiarare di ritenere una cosa per propria. La roba rubata si possiede forse *fisicamente* e *di fatto* dal derubato? Al *possesso* pertanto *di fatto* si ricerca che la cosa posseduta sia così soggetta al *predominio* nostro *fisico*, che nulla interrompa la connessione fra lei e noi.

§ 543. *Continuazione. Come l' idea di* avere *si distingua da quella di* possedere.

Il concetto che in noi viene svegliato dalla parola *avere* non è esattamente lo stesso di quello che viene eccitato dalla parola *possedere.* Chi possiede ha la cosa posseduta; ma non sempre chi ha una cosa si può dire propriamente che possegga. Si dice di un animale, di un albero, di una statua, che hanno una bella apparenza o un bell'aspetto; ma dir non

si suole che posseggono una bella apparenza o un bell' aspetto. Le qualità essenzialmente o accidentalmente inerenti ad un soggetto sono suscettibili del concetto di *esistenza* nel soggetto stesso, ma non veramente di *possesso*.

§ 544. *Secondo requisito del* possesso di fatto: *podestà di usare a beneplacito della cosa posseduta.*

Che cosa dunque sta sotto all' idea di *possesso*, per cui propriamente non si può scambiare indifferentemente coll' idea dell'*avere?* Questa deve essere un' idea speciale e *propria*, per cui si sente che il concetto di *possesso* non può confondersi coll' idea vaga e generale dell'*avere*. Quest' idea qual' è? Se interroghiamo attentamente il nostro intimo senso, ci avvediamo che, oltre all' idea dell' *avere*, noi congiungiamo un' idea relativa alle facoltà *attive* ed *esecutrici* dell' uomo. Quest' idea si è quella della podestà di *far uso* della cosa medesima quando ci occorra. Il *far uso* importa l'esercizio della nostra attività; l' idea di questo esercizio non interviene nel concetto dell' idea di *essere* o di *avere*.

§ 545. *L' idea del* possesso *si distingue da quella di* suità.

Sebbene l' idea di *proprio* o di *suità*, presa nel concetto suo filosofico, e come l'assumevano gli antichi, stando all' etimologia della parola greca ἀυτὸς, possa congiungersi coll' idea di *possesso*, tuttavia non è identica. Sovente si afferma esser *propria* di un dato soggetto una data cosa, senza che dir si possa che la possegga. Quel frutto è di quell' albero; quel parto è di quella madre. Interviene però a questi esempii l' idea di *possesso?*

§ 546. *Definizione del* possesso di puro fatto.

Se dunque raccogliamo le cose avvertite fin qui, noi deduciamo che il *possesso di puro fatto* si può definire = la detenzione effettiva ossia fisica di una cosa qualunque, in modo da poterne far uso quando lo giudichiamo conveniente. =

§ 547. *Dell' uso delle cose.*

Ho detto *da poterne far uso*, piuttostochè dire *farne uso*. Imperciocchè l'*uso attuale*, benchè vada congiunto col possesso, e ne sia molte volte un contrassegno esterno, tuttavia non è un attributo essenziale del possesso medesimo. Io tengo nello scrigno delle gioje, nella biblioteca un libro, e non ne fo uso: eppure dicesi convenientemente che io posseggo

quelle gioje e quel libro. Ben è vero che se non potessi farne uso proprio, non lo possederei: dunque combinando questi due concetti, ne viene che la *facoltà libera di usare*, anzichè l'*atto stesso dell'uso*, è essenziale al concetto del *possesso*.

§ 548. *Della definizione del* possesso *allegata dai vecchi giureconsulti secondo il Diritto romano.*

I commentatori del Diritto romano, seguendo l'indicazione dell'antico giureconsulto Labeone, definirono il *possesso di puro fatto* nella seguente maniera: *Possidere est rem tenere, vel ei corporaliter insistere.* Identica a questa è la definizione del possesso naturale: *Naturalis possessio est nuda rei detentio.* Tutto ciò fu tratto dalla *l.* 1. *D. De acquirenda possessione. Possessio* (dice la detta legge) *est, ut Labeo ait, a* sedibus, *quasi* positio, *quia naturaliter tenetur ab eo qui ei insistit.* Secondo questa definizione, ognuno vede manifestamente che un servitore che sotto al braccio reca il fardello del suo padrone, si dovrebbe dire che lo possiede, perchè egli lo tiene fisicamente, e corporalmente vi insiste. È manifesto che qui manca l'idea principale, cioè la facoltà di usarne (§ 544).

§ 549. *Della definizione del* possesso *nel Codice Napoleone.*

Allo stesso difetto va soggetta la definizione inserita nell'art. 2228 del Codice Napoleone, compendiata interamente dal D. R., ossia meglio dal Pothier: *De verborum significationibus.* Ved. *Possessio.*

« Il *possesso* (dice il mentovato articolo) è la *detenzione* di una cosa » che si trova in nostro potere, o il godimento di un diritto che esercitiamo noi stessi, o per mezzo di un altro che ritiene la cosa, o esercita » il diritto in nome nostro. »

Prescindendo per ora dalle osservazioni di puro jus, ed attenendoci al *possesso di fatto*, egli è manifesto che restringendosi qui il concetto del *possesso* alla mera detenzione, si offre un'idea imperfettissima, perchè in essa non si aggiunge la *facoltà libera di usare della cosa* che dicesi posseduta ed essenziale, come testè si è veduto.

§ 550. *La definizione del* possesso *del Codice Napoleone, oltre all'essere inesatta, riesce nociva.*

Dico di più: la definizione allegata offre un'idea nociva, perchè non somministrando per l'esercizio delle azioni giudiziarie i veri e compiuti connotati critici onde verificare od escludere il *possesso di fatto*, apre il

varco a false illazioni ed a contese che possono turbare il reale diritto delle parti. Diffatti sulle giudiziarie questioni di possesso qual altro criterio si può usare, fuorchè quello che viene offerto e stabilito dalla legge medesima? Ma se codesto criterio manca di un precipuo attributo, è evidente che non ne possono derivare che applicazioni erronee, e quindi nocive all' interesse delle parti.

Chiunque non è straniero alle cose del fòro non ignora che allorquando si davano gl' interrogatorii per verificare se un tale diffatti possedeva o no una cosa, si domandava sempre se egli sulla cosa medesima avesse esercitato o no quegli atti che, secondo la natura delle cose, convengono all' uso di lei. Tanto è vero che il senso comune ha fatto comprendere che la *libera facoltà di far uso della cosa* aggiungere si deve alla nuda detenzione della medesima, come costituente il carattere specifico e proprio del possesso, e come la differenza ultima che lo distingue dalle altre idee finitime. Egli dunque importava il porre un' esatta definizione del *possesso*, e rilevare i difetti di quelle che ne furono prodotte.

CAPO V.

Necessità dello studio dell'ordine attivo comune ai viventi per fondare la Giurisprudenza.

§ 551. *Di qual ordine attivo si parli qui.*

L'ordine delle azioni dei viventi, considerato in generale, si può assumere sotto diversi aspetti. Si possono considerare le funzioni puramente *corporee;* ma ciò spetta alla *Fisiologia.* Si possono considerare le funzioni puramente *sentimentali;* ma ciò appartiene alla *Psicologia.* — L'ordine, di cui parliamo qui, riguarda propriamente le azioni *volontarie*, che influiscono sul bene o sul mal essere dei viventi: ecco ciò che più da vicino riguarda la Giurisprudenza. L'ordine pertanto, di cui si parla qui, si è quello della mera *utilità risultante dalle azioni volontarie dei viventi.*

§ 552. *Primo motivo che persuade la necessità dello studio dell'ordine attivo dei viventi.*

Nell'ordine dei viventi, considerato in una veduta generale, non può aver luogo un sistema di *regole preconosciute* dagli esseri che agiscono per il loro ben essere. In esso la *natura sola* fa tutto: ella dirige così il vivente, che l'ordine teoretico; il pratico e l'esecutivo (§§ 470. 476) sono posti in attività dall' impero solo della natura (§ 490). Ma sebbene l' es-

sere misto nello stato puramente senziente non sia suscettibile di regole di ragione, tuttavia fornisce occasione non solo di formare considerazioni ipotetiche per ben raffigurare ed apprezzare dappoi l'ordine morale di ragione, ma, quel ch'è più, somministra un campo, quanto meno esaminato, altrettanto più fecondo di vaste ed importanti vedute direttive della Giurisprudenza universale. Diffatti, qualunque ordine di ragione non potrà declinare giammai dai *fondamenti di fatto necessario* esposti più sopra (§§ 507. 520).

§ 553. *Secondo motivo.*

Questo non è ancor tutto. Alla *scienza* ed all'*arte* precede il *senso* ed il *tentativo;* alle direzioni *premeditate* dall'esperienza e dalla ragione precede il regime della fortuna: l'uomo dall'altra parte non crea cosa alcuna, ma solamente ragiona ed agisce sul creato. Anche dopo ch'egli si fa merito del proprio ben essere, e si crede disporre del proprio destino, la natura lo predomina cotanto, che non gli lascia altra autorità che quella di *secondare* i suoi impulsi. Si conchiude per conseguenza, che il mondo va da sè, e che l'uomo che fa il meglio si può rassomigliare a colui che, tratto dalla corrente di un fiume, altro non fa che volgere il timone o il remo per tenersi in mezzo, e non rompere contro qualche ostacolo.

§ 554. *Terzo motivo.*

Spesso anche avviene che, malgrado lo sviluppo della ragione, l'uomo è costretto ad agire *a sperimento fatto*, e come gli esseri puramente senzienti; imperciocchè l'esperienza e la ragione non possono far prevedere una moltitudine di casi particolari, moltiformi, variati e complessi. Epperò la ragione e l'autorità non potevano far precedere regole speciali, e talvolta anche generali, per dirigere l'uomo quando tali avvenimenti accadessero.

In mezzo pertanto alla più raffinata legislazione entrar dovrà sempre un regime così misto di fortuito e avvertito, di preconosciuto ed impensato, di regola e di sperimento, che spesso dovrà sorgere nell'esercizio della Giurisprudenza, come sorge diffatti, la quistione se un tal caso sia o no imputabile per diritto a taluno, e quindi se questi sia o no responsabile de' suoi effetti e di altre conseguenze.

§ 555. *Conseguenze per la Giurisprudenza.*

A fine di decidere tali quistioni è necessario un *criterio*. Ma per fondare un tal criterio v'ha bisogno di una *norma;* e questa norma non

può risultare che dall' esame profondo di ciò che la natura rivela o non rivela per sè stessa in forza delle grandi leggi colle quali essa regge di fatto i viventi. È dunque necessario esaminare questo stato, come il fondo unico ed universale onde scoprire i titoli della responsabilità di alcuni fatti civili. Ecco perciò che la materia dell' ordine dei viventi riesce importante alla Giurisprudenza. È da notarsi che la materia della responsabilità, presa sotto questo aspetto, fu trattata in una maniera assai vaga e perplessa in tutto il Diritto romano, e dopo il Codice Napoleone fu intieramente affidata alla ragione naturale ed all' arbitrio del giureconsulto illuminato.

CAPO VI.

Sullo scopo proprio dell' ordine delle azioni volontarie.

§ 556. *Se la nuda tendenza alla felicità basti a determinare l' ordine dell' utilità.*

L' ordine dell' utilità risultante dalle azioni volontarie dei viventi formar deve l'oggetto delle nostre considerazioni (§ 551). Nello studio di qualunque ordine attivo le prime considerazioni cadono sulla *natura del fine* a cui debbono essere dirette le varie azioni che compongono l'ordine medesimo (§§ 458. 459). Egli è vero che lo stato del maggiore e più durevole ben essere forma lo scopo unico ed invariabile dell' ordine attivo delle azioni volontarie dei viventi (§ 507). Ma l'analisi di questa nuda, astratta e generalissima idea basta forse per sè sola a determinare una data *specie* e *subordinazione* di azioni?

L' amore della felicità è, a senso nostro, così *inseparabile* dall' *essere* senziente, che noi dobbiamo figurare che in qualunque stato esso voglia, anzi non possa non volere il suo meglio. Così se, a modo d' ipotesi, immaginiamo questo *essere* trasportato in un altro pianeta, e dotato di organi *diversi* e senza bisogni attuali; o se anche lo figuriamo sciolto da questa macchina deperibile; noi tuttavia supponiamo ch' egli è spinto dall' invincibile tendenza ad essere felice. Ma in un altro pianeta, con altri bisogni, con organi diversi, con macchina non deperibile, egli è manifesto che l' ordine delle azioni volontarie, apportatrici d' utilità, *cangerebbe* totalmente.

Dunque egli è troppo chiaro, che la *nuda* ed *astratta* considerazione dell' amore della felicità per sè sola non determina nulla circa l' ordine teoretico, pratico ed esecutivo delle azioni volontarie dei viventi su questa terra, ma si esige qualche cosa di più.

§ 557. *La migliore conservazione della vita costituisce il fine proprio dell'ordine delle azioni volontarie dei viventi.*

Questo *di più* è certamente determinato da tutto il complesso speciale del *sistema fisico*, da cui l'ordine del ben essere dei viventi viene atteggiato e predominato su questa terra (§§ 508. 513). Ciò è troppo generale. *Desiderare*, *volere*, *ricercare*, importa *sentire*, *vedere* ed *osservare*. Tutto ciò su questa terra nell'*essere* misto non va mai scompagnato da quello stato di mozione fisico-sentimentale risultante dalla natura propria dell'*essere* misto, cioè dalla *vita*. La vita rappresenta dunque tutte le situazioni interessanti il ben essere del vivente.

Conservare la vita è dunque la universale condizione fondamentale, sulla quale si può appoggiare un ordine qualunque di azioni del vivente. Conservare la vita in modo che fornisca il più che si può di ben essere permanente, forma dunque lo scopo proprio delle azioni volontarie del vivente su questa terra (§ 439). Questo fine con una locuzione più concisa si chiama *la più felice conservazione.*

§ 558. *Come non si possa prescindere dallo scopo sopra fissato.*

Determinato questo scopo, le nostre meditazioni s'impossessano di un soggetto di *fatto naturale*, col quale si possono tessere rapporti reali, e quindi determinare le leggi naturali e necessarie fondate sull'ordine di *fatto* dell'universo. Dall'altro canto poi se volessimo prescindere dalla migliore conservazione della vita per correre dietro ad una sfumata e vaga astrazione che non appartiene a niuna parte di mondo, e non è legata a veruna circostanza di *fatto particolare* della natura, ma si estende a tutte le possibili situazioni di qualunque universo; noi, invece di stabilire un corso di leggi *reali* e *pratiche*, ci perderemmo in faticose, immense ed inutili speculazioni, trasandando il soggetto unico, reale e necessario indotto dalla natura stessa delle cose.

§ 559. *Altro elemento per costituire lo scopo dell'ordine delle azioni volontarie della specie umana.*

A suo luogo si vedrà che, parlando della specie umana, è necessario aggiungere alla conservazione anche il *perfezionamento* della specie, come caratteristico e proprio e per sè indispensabile all'uman genere onde effettuare il proprio ben essere. In questa parte di Prolegomeni, in cui si considera l'uomo *in comune* coi viventi, l'accoppiare questo elemento sarebbe cosa prematura, e contraria al buon metodo, perchè l'idea

del *perfezionamento* appartiene ad una categoria più *speciale*, vale a dire al mondo degli *esseri morali umani.*

§ 560. *Quale concetto propriamente formar si debba qui della felice conservazione.*

Benchè l'idea di felice conservazione presenti all'intelligenza due elementi semplicissimi, e dirò quasi indivisibili; tuttavia, se bene addentro ne penetriamo la natura, noi scopriamo che la felice conservazione è propriamente un effetto derivante da cagioni varie e moltiplici, che la estendono nello spazio e nel tempo, e la rendono soggetta in parte a periodi costanti, come sono tutte le operazioni organiche ed animali; ed in parte a varie ed indefinibili combinazioni, come sono le situazioni e le operazioni sentimentali. Le parole adunque di *felice conservazione* si possono rassomigliare ad una cifra, ad un monogramma, ad un simbolo, sotto il quale sta nascosto tutto il corso della vita degli esseri misti.

CAPO VII.

Dell'ordine teoretico delle azioni volontarie dei viventi.

§ 561. *Soggetto di questo Capo.*

Dallo scopo passiamo ai *mezzi.* Il complesso dei mezzi per sè *necessarii* ad ottenere un dato scopo, fatta astrazione dalla natura e dalla maniera di operare dell'agente, costituisce l'ordine teoretico (§§ 470. 473). Qual'è la natura di un tal ordine? quali sono le conseguenze che ne derivano? I seguenti dati ci guideranno a sciogliere queste quistioni. Noi non terremo conto che di quei soli aspetti che influiscono sopra lo studio della Giurisprudenza.

§ 562. *Primo dato: in che consiste la felice conservazione?*

La felice conservazione del vivente non si restringe ad un solo punto dello spazio e del tempo, ma *si estende* quanto si estende la vita, ed anzi consiste in un dato genere di vita (§ 556). Dunque la più felice conservazione, derivante dall'opera del vivente, altro non è propriamente che = la *serie* ed il *complesso* di tutte quelle azioni volontarie che contribuiscono alla miglior maniera di vivere di lui. =

§ 563. *Secondo dato: dipendenza parziale della miglior vita dalle azioni volontarie del vivente.*

La natura non fa tutto pei viventi, come pei vegetabili e pei minerali, ma impose ai viventi stessi la *necessità* di *dover operare* per procacciarsi almeno in parte la felice loro conservazione; come, per esempio, nel ricercare e nel consumare le materie del nutrimento, nell'impiegare molti mezzi per la propria incolumità, e per compiere la propagazione della specie (§§ 513. 522). Dunque la *miglior vita* del vivente dipende almeno in parte dall'*ordine* delle sue azioni *volontarie.*

§ 564. *Terzo dato: dipendenza delle azioni volontarie del vivente dall'ordine fisico.*

La conservazione è necessariamente *annessa* all'ordine fisico, da cui risulta e vien retta l'esistenza dell'*essere* misto (§§ 512. 522). Dunque l'*ordine* delle azioni *volontarie* risguardanti la felice vita rimane dipendente dall'ordine fisico delle cose e dalla costituzione dell'*essere* misto medesimo. L'ordine dunque della più *felice* conservazione dei viventi, in quella parte che dipende dalle loro azioni volontarie, sarà = il sistema fisico ossia esecutivo delle loro azioni volontarie, in quanto con esse si produce la vita più felice sì in intensità che in durata = (§ 507).

§ 565. *Quarto dato: ragione necessaria del detto ordine.*

Ogni ordine di leggi è di *ragione* necessaria (§§ 465. 466. 467). Dunque la *ragione* dell'ordine naturale della più felice conservazione dei viventi sarà di ragione necessaria. Dunque è impossibile che resti in balía dei viventi il far sì che certe azioni volontarie riescano, a loro beneplacito, mezzi acconci al fine della più felice conservazione. Dunque la *ragione* delle azioni *utili* alla conservazione viene *necessariamente* determinata da rapporti inviolabili pei viventi; e questi rapporti sono determinati dallo stato reale delle cose, e dalla costituzione naturale del vivente. In particolare poi sono determinati dalla natura dell'atto e del fine.

§ 566. *Quinto dato: posizione necessaria del detto ordine.*

Il vivente è necessariamente portato ad amare il proprio ben essere (§ 507). Dunque *deve* necessariamente esser portato a conservare il meglio ch'ei può la propria vita (§ 558). Dunque l'ordine della migliore conservazione non è solamente di *ragione* necessaria, ma eziandio di *posizione* necessaria (§ 468).

§ 567. *Sesto dato: bontà e dannevolezza necessaria ed immutabile delle azioni dei viventi.*

I rapporti dei mezzi col fine sono essenzialmente *immutabili* (§§ 465. 466. 467). I risultati saranno dunque *immutabili*. Tutto ciò che giova a produrre la felice conservazione, è bene; tutto ciò che osta o produce il contrario, è male (§ 510). Le azioni dunque volontarie, produttrici della felice conservazione, saranno buone; quelle che vi ostano o producono il contrario, saranno male.

La *natura* dei beni e dei mali risultanti dai rapporti stessi delle cose, come ragione di ordine, è per sè immutabile (§§ 457. 511). È per sè irreformabile anche in origine dalla potenza del vivente, perchè la potenza del vivente non può cangiare le basi dell'ordine della natura (§ 511). Le azioni dunque volontarie del vivente, in relazione alla felice conservazione, saranno intrinsecamente *buone*, quando produrranno un effetto conforme ai rapporti dell'ordine della natura; saranno *male*, quando riusciranno difformi. La bontà dunque o dannevolezza delle azioni volontarie dei viventi, in relazione alla felice loro conservazione, sono di natura reale, *necessaria* ed irreformabile pei viventi medesimi.

§ 568. *Sanzione dell'ordine naturale risguardante le azioni volontarie dei viventi.*

Dalle antecedenti considerazioni pertanto risulta che la *violazione* dei rapporti reali della felice conservazione deve necessariamente produrre il male del vivente (§ 502). La *connessione* di un male colla violazione della legge costituisce in sè stesso il *fondamento* della sanzione.

Tutte le leggi adunque costituenti l'ordine teoretico della felice conservazione dei viventi *portano* naturalmente seco la loro sanzione. Essa è necessariamente relativa alla *specie*, e proporzionata al *grado* della violazione; come la forza di una corrente d'atmosfera o di acqua è proporzionale al disequilibrio che vi fu introdotto.

La spinta *attraente* dei viventi è verso il bene, ed è eccitata dal bene; la spinta *repellente* deriva dai mali, e produce la fuga dei mali. Ma se alla violazione dell'ordine naturale sta annesso il male, dunque la natura unì a queste violazioni una forza repellente. Dunque essa naturalmente allontana i viventi dalle azioni che controvertono la felice conservazione.

Da ciò deriva l'osservanza negativa dell'ordine, ossia l'esclusione necessaria di quelle azioni che possono controvertere il corso unico e concorde dell'ordine medesimo.

Mediante questa esclusione l'ordine viene *guardato*, e reso naturalmente inviolabile. *Santo* è tutto ciò che viene riguardato e custodito come intemerato ed inviolabile. Tal è il significato di questa parola presso gli antichi. Così *santi* erano chiamati i Legati mandati dalle diverse nazioni; *santo* il luogo ch'era guardato e reso inviolabile ai profani.

La sanzione adunque delle leggi della felice conservazione dei viventi, risultante dalle azioni loro volontarie, consiste in = quel complesso di cose e di rapporti attivi, dai quali dipende la inviolabilità delle leggi medesime. = I mali adunque annessi alla violazione delle leggi naturali, in quanto sono di tale specie e grado, e in tal guisa *contingibili* e *notificati* al vivente da poterlo respingere dalla violazione delle leggi medesime, costituiranno in generale la sanzione.

§ 569. *Requisiti generali d' ogni sanzione.*

Non basta che esista un male annesso ad un'azione, perchè l'agente si astenga dalla medesima; ma fa d'uopo ancora che quel male sia precedentemente *noto*. Non basta che il male sia di una data specie o di un dato grado in generale; ma fa d'uopo che sia di un genere e di un grado *valevole* a *superare* nell'operatore l'*interesse* che può portare alla violazione della legge; altrimenti lo stimolo contrario, come maggiore, prevarrà, e produrrà la violazione.

Fa d'uopo eziandio che il male sia naturalmente *connesso*, e sia *veduto* come *certamente connesso* alla violazione, e però sia giudicato *inevitabile*, posta la violazione medesima. Se si toglie una tal connessione, la efficacia del male diviene realmente nulla per guardare dalla violazione. Allora pertanto non vi ha più sanzione, carattere principale della quale si è il rendere *inviolabile* la legge a cui sta unita.

Da ciò risulta, che *tutti* gli annoverati requisiti sono indispensabili alla sanzione. Un solo che ne manchi ne fa mancare l'effetto, cioè l'inviolabilità della legge. Allora non v'ha più sanzione.

§ 570. *Prospetto riunito delle condizioni essenziali dell'ordine teoretico delle azioni dei viventi.*

1.° Qual è il *fine* dell'ordine *teoretico* delle azioni volontarie dei viventi? — La più felice *conservazione* della intiera vita del medesimo (§§ 558. 559. 560), e quindi l'opposizione e la guerra a tutto ciò che può attentare alla medesima.

2.° Qual è il *soggetto* reale costituente la materia dell'ordine me-

desimo? — La riunione dei poteri del vivente a produrre l'incolumità e la vita più felice (§§ 558. 563).

3.° In che veramente consiste l'*insieme* reale ed effettivo d'onde sorge un tal ordine? — Nel sistema disceverato e successivo delle azioni fisico-sentimentali del vivente, in quanto mediatamente o immediatamente conservano il più felicemente che si può la vita dell'*essere* misto (§ 555).

4.° Quali sono gli *attributi* dell'ordine teoretico delle azioni volontarie dei viventi? — Essere di *ragione* necessaria; essere di *posizione* reale e necessaria; avere un *predominio* irreformabile dalla potenza dei viventi (§§ 566. 567).

5.° Quali sono gli *effetti* essenziali di quest'ordine? — Imprimere il carattere di naturalmente *buone* o *male* alle azioni dei viventi (§ 567); produrre l'inviolabilità relativa delle leggi della conservazione, annettendo il male alla loro violazione (§ 568).

§ 571. *Delle primarie affezioni generali che i poteri dei viventi contraggono in forza dell'ordine teoretico.*

Allorchè abbiamo distinto l'ordine delle azioni volontarie dei viventi riportato ad un certo fine, dall'ordine di *puro fatto* della natura, che cosa abbiamo fatto veramente? Abbiamo forse separati questi ordini, cosicchè l'uno sia sottratto dall'altro? No; ma abbiamo solamente distinto quei fenomeni interessanti per l'uomo, che vengono prodotti dalle vicende della natura fisica, nelle quali rimane, dirò così, *passivo*, da quei fenomeni pure interessanti, a produrre i quali è necessario il concorso delle azioni volontarie dei viventi, come l'alimentarsi, il moversi, il riprodursi.

Ora sebbene questa distinzione sia reale, tuttavia non forma veramente un ordine *diverso* da quello della natura, ma solamente una specie particolare del medesimo. Il potere dei viventi, comunque esteso, trovasi padroneggiato dalla forza dell'ordine reale di *fatto* delle cose, non solamente perchè il vivente non può oltrepassare certi confini, ma eziandio perchè volendo, per una reazione del principio senziente ed energico che è in lui, fare il proprio meglio: 1.° È obbligato a *reagire* sulle cose fisiche, fra le quali si annovera anche la sua macchina. 2.° È obbligato a prevalersi dei materiali stessi della natura, cioè degli esseri che la compongono. 3.° Non è in sua facoltà di disporre le cose a suo beneplacito per ottenere il suo fine, ma è obbligato a *non andare incontro* a quei poteri i quali ostano al proposto fine o negativamente o positivamente; e viceversa è *obbligato* ad *indurre quei rapporti* dai quali solamente può

derivare l'effetto inteso. L' *effetto* però appartiene propriamente alla natura; non altrimenti che dopo appiccato il fuoco ad un legno, o introdotto il cibo nello stomaco, tanto la combustione quanto la digestione si fanno per sè medesime, ossia per una operazione indipendente da qualunque deliberata azione dei viventi medesimi. 4.° In particolare poi parlando della felice conservazione, siccome non è in potere del vivente l'aggiungere una sola linea alla propria statura, nè il riformare a beneplacito l'ordine della sua costituzione; così *più stretta* ancora diviene la sua *soggezione* all'ordine delle leggi naturali, perchè egli ha davanti a sè tutto l'ordine delle leggi organiche e vitali da rispettare, e tutti i rapporti che queste leggi inducono cogli esseri tutti coi quali può trovarsi in commercio, e quindi co' suoi simili e colla società di questi suoi simili.

Qualunque pertanto sia la *misura* della *potenza* dei viventi, ne verrà sempre che, posta in relazione coll'ordine attuale di *fatto* della natura, avuto riguardo al fine della felice conservazione, essa andrà soggetta alle quattro condizioni annoverate, e queste diverranno pei viventi altrettante *leggi* risguardanti le loro azioni volontarie.

CAPO VIII.

Analisi della natura e dei rapporti dell'arte in generale.

§ 572. *Oggetto di questo Capo.*

Cercare che cosa è l'arte in conseguenza di tutti i rapporti reali delle cose e dell'uomo; indi *stabilire* la maniera di distinguere coi caratteri competenti ciascuna arte particolare ad uso delle dottrine morali; ecco gli oggetti.

§ 573. *Della natura e dei rapporti dell'arte. — Quale supposto involga la distinzione che si fa volgarmente fra la* natura *e l'*arte.

Nel linguaggio comune si distingue la *natura* dall' *arte*. Dicesi comunemente: quel canale, quell'arco è fatto dalla *natura;* quell'altro canale, quell'altr' arco è fatto dall' *arte*. Che cosa intendiamo noi con questa frase? È troppo chiaro che nel primo caso intendiamo dire, che a formar quelle opere *non* è intervenuta l'*opera* dell'uomo, ma solamente la potenza della natura; nel secondo caso poi, ch' è intervenuta la potenza dell'uomo. Ciò non basta: noi indichiamo inoltre che l'opera della natura o l'opera dell'uomo sono intervenute *in tal maniera*, che l'*effetto* si deve *attribuire* all'una o all'altra. Da ciò nasce il giudicio, che dob-

biamo riguardare o l'uno o l'altra come *autori*, ossia come *cagioni produttrici* dell'effetto indicato.

L'*imputazione* dunque all'*uomo* di un dato effetto è la prima idea che ci si presenta nascosta, ossia meglio *supposta*, nell'idea di una cosa qualunque prodotta dall'*arte*. Questa *imputazione* è quella che distingue un effetto dell'*arte* da un effetto della *natura*. Resta a vedere a che si riduca questa imputazione.

§ 574. *A che si riduca l'imputazione supposta nel concetto dell'* arte.

L'uomo non può *creare* veruna forza e verun ente *in natura:* egli non può che *dirigere* le forze e gli esseri *già esistenti*. In un canale artificiale egli non crea la massa dell'acqua, nè le forze della gravità e dell'equilibrio, nè il terreno che forma il letto di quel canale; ma solamente colla sua potenza stacca alcune parti di terra, e le trasporta in certi luoghi, e le dispone in modo che ne risulti una cavità capace a dirigere l'acqua in una data maniera. Nell'agricoltura l'uomo non crea la semente, nè il terreno, nè tutti gli agenti della fecondità: ma unicamente *svolge* il terreno esistente; vi getta la semente fatta dalla natura; vi apposta un concime fatto dalla natura, o fermentato dalla natura; approssima, in una parola, le cagioni naturali per far nascere un effetto naturale. Volgendo la nostra attenzione anche alle cose *del tutto artificiali*, come per esempio l'architettura, la navigazione, io veggo dappertutto che = la potenza dell'uomo altro non fa che *impiegare* le cose e le forze della natura a produrre un effetto qualunque. = Ecco a che si riduce di fatto l'imputazione supposta nell'arte.

§ 575. *Gradi diversi di questa imputazione.*

Egli è vero che havvi una *gradazione* di fatti, in cui il concorso della *natura* a produrre un effetto dell'*arte* cresce o decresce fino al punto che in un estremo l'opera dell'uomo agisce così, che la natura non si conta quasi per nulla; e nell'altro estremo predomina l'opera della natura così, che non si conta quasi per nulla l'opera umana. Un esempio del primo estremo si vede nel lavoro delle lane, dei metalli; un esempio del secondo in una pianta che nasce da un nocciolo gettato dall'uomo in mezzo ad un bosco. Nel primo non si vede che la materia somministrata dalla natura; la forza di coesione e le forze di attività chimica sole rimangono visibili, e tutto il rimanente è effetto dell'arte: però la natura somministra la sua parte nell'effetto. Le forze della natura intervengono

sempre dirette dalla forza dell'uomo: tutti gli strumenti, tutte le forme delle cose sono realmente risultati del moto, della tensione, della pressione ec. delle cose; e però sono realmente risultati necessarii delle determinazioni coordinate della natura, ossia dei rapporti fisici delle forze e qualità nascoste indipendenti dall'arbitrio umano. Lo scoprire questi rapporti necessarii non è per altro cosa dei sensi, ma della riflessione e del raziocinio. — Nell'altro estremo l'opera dell'uomo non somministra veramente se non l'*occasione* alla natura. Ma *se* si riflette che *se* l'uomo non collocasse colà quel nocciolo, *non potrebbe* ivi nascere l'albero, si scorge chiaramente che nell'*effetto* della nascita di questo ha la *sua parte* anche l'*opera dell'uomo;* e però havvi sempre il magistero della natura unito a quello dell'arte. La cosa è più sensibile se molti di questi noccioli siano stati disposti in ordine a sinistra e a destra, talchè ne sorga un viale ombreggiato di alberi fruttiferi. Eppure nella nascita e nello sviluppamento di ognuno d'essi l'uomo non avrebbe realmente contribuito di più che in quelli di un solo.

Fra questi estremi pare che le potenze concorrenti della natura e dell'uomo, a guisa dei socii che vanno vieppiù pareggiando la collazione dei loro capitali e delle loro opere, pare, dico, che a grado a grado pongano una parte visibilmente meno ineguale della loro influenza nelle produzioni delle opere artificiali. Testimonio ne sia l'architettura civile, la medicina, la chimica, ec.

§ 576. *In che propriamente consista l'esercizio dell'*arte. *Nozione prima dell'*arte *come potenza o facoltà reale dell'uomo.*

Qui facciamo pausa, per rilevare quello ch'è necessario a preparare la definizione filosofica dell'*arte*. Contemplando nel fatto concreto l'*esercizio dell' arte* in confronto della natura, si rileva che realmente esso altro non è che = una direzione delle forze e delle cose della natura, *fatta* dalle forze dell'uomo, in quanto produce un dato effetto, cui la natura *per sè sola* nel *caso* concreto, a giudizio nostro, non avrebbe prodotto. Ma ciò non distingue ancora ciò che dall'uomo fu fatto *ad arte* da ciò che fu fatto *a caso*. =

Dalla considerazione del fatto concreto passando ad astrarre la *potenza* dell'uomo, ossia la forza capace di far tutto questo, noi ci formiamo l'idea della *potenza artificiale* dell'uomo. Ella quindi si può definire = la forza o quel complesso di forze e di rapporti reali, in virtù dei quali l'uomo è reso capace a dirigere con precognizione le forze della natura a produrre un effetto, il quale nel dato caso non sarebbe stato, a giudi-

zio nostro, prodotto dalla natura sola, senza l'intervento dell'azione umana. = Che cosa si suppone in forza di questo concetto?

Fino a qui si può intravedere la differenza che passa tra l'*ordine* di *puro fatto* delle azioni umane, e l'*arte* propriamente detta; ma con tutto ciò non si comprende quello che basta per separare la potenza artificiale dell'uomo rispetto all'ordine puramente fisico della natura.

§ 577. *Supposti di* fatto *racchiusi nell' idea generale dell'* arte *considerata relativamente alla natura.*

Da questa considerazione la ragione passa a determinare i *supposti di fatto* che stanno racchiusi nel concetto dell' *esercizio dell'arte*, ossia della potenza dell'uomo nell'esercitare l'arte. Senza molta pena la mente comprende che l' esercizio dell' arte suppone necessariamente due ipotesi; cioè:

1.° Che l'*ordine naturale di fatto* delle cose sia tale, che le forze o le cagioni naturali di un dato effetto non si trovino atteggiate da *sè stesse* a produrlo; e per conseguenza si suppone nel caso pratico la *necessità dell'azione umana* a disporre le cose in guisa di farlo nascere.

2.° Per ciò stesso che si suppone questa necessità, si suppone anche l'efficacia dell'azione umana a produrre l' effetto imaginato. Ma siccome tale efficacia, come ora si è veduto, in ultima analisi si risolve nella direzione delle forze della natura colle forze dell' uomo (§ 576); così è evidente che tale efficacia si risolve nella *potenza* dell' uomo a dirigere colle proprie forze le *forze* della natura. È dunque evidente che per ciò stesso si suppone in fatto essere in *potere dell'uomo* il disporre le cose e le forze della natura *in guisa* ch' esse producano un dato effetto.

3.° Ma se prima che l uomo tenti dirigere quelle forze a produrre un dato effetto da lui imaginato si vegga che la tal cosa o forza non è *per sè stessa* o *in virtù delle date circostanze* valevole a produrlo, è evidente che l'effetto non si otterrebbe mai, che l'opera dell'uomo sarebbe frustrata, e che realmente non si eserciterebbe arte veruna. È dunque evidente che per ciò stesso *si suppongono in fatto* due condizioni: l'una negativa, e l' altra positiva. La prima, che le forze, o l'ordine delle cose della *natura*, siano di tale indole, misura e disposizione *da non contrapporre verun ostacolo o difficoltà* insormontabile dalla potenza umana a produrre un tale effetto. Questo concetto è essenzialmente annesso all' idea, che il fare una data cosa *sia in potere* dell' uomo. La seconda poi, che all'opposto la natura attribuisce alle cose una *positiva capacità* a produrre sotto la mano dell'uomo un dato effetto, quando a lui piaccia

di farlo nascere. Anche questa è un' idea racchiusa sì nel concetto espresso dalla frase *essere in di lui potere*, e sì dalla considerazione sopra fatta, che l' uomo non crea nè può crear nulla, ma solamente contempla e dirige il creato.

4.° Ma ad onta che non esistano difficoltà insormontabili, ad onta che si verifichi una *capacità virtuale* delle cose a produrre un effetto coll'impero *reale dell' uomo*, l' uomo può errare nel disporre le cose giusta i *rapporti* del suo fine proposto: allora è impossibile che l' effetto succeda giammai. Havvi dunque una impossibilità *fattizia*, ossia imputabile all' uomo; come ve n' ha una *reale*, imputabile alla natura. Ma quella stessa impossibilità *fattizia* è *reale* al pari della *naturale*. Solo vi è la differenza, che questa può essere prevenuta o tolta dall' uomo col *cangiar* magistero, dovechè l'altra non può essere mai tolta nè prevenuta. Migliaja di esempii ne abbiamo nella condotta giornaliera di tutte le cose fatte dai buoni o cattivi artefici, e nei loro tentativi ripetuti, i quali riescono o non riescono.

Ora quali riflessioni presenta questo fatto al proposito di determinare la definizione e i rapporti naturali dell' arte? Prima di tutto nelle cose dell'arte si suppone tolta ogni impossibilità reale, e si suppone anzi nelle cose e nell' uomo la capacità di cui testè ho fatto parola. I casi pertanto che qui *si possono* contemplare sono quelli che avvengono *dentro* la sfera della *possibilità* delle cose e dell' uomo a produrre effettivamente un dato fatto. Ciò ritenuto, se un uomo coi convenienti sussidii si occupa di una data cosa *fattibile* e non riesce, mentre che gli altri uomini riescono; se uno fa oriuoli i quali non segnano o segnano male le ore; se un architetto fabbrica una casa incomoda, ruinosa, brutta, nel tempo stesso che un altro riesce a fabbricarla comoda, solida e bella; dicesi di costoro che *non sanno l'arte* di far case ed oriuoli.

§ 578. *Arte considerata come potenza dell' uomo.*

Da ciò nascono due conseguenze. La prima, che così si distingue l' arte dall' ordine di puro fatto delle azioni umane, come si distingue la scienza dal puro idealismo di fatto. In questa guisa appunto il disordine, la confusione, l' errore, la frustrazione dell' opera si distingue dall'ordine, dal magistero, dall' avvedutezza, e dalla felice riuscita.

§ 579. *In che propriamente consista l'essenza dell'arte considerata come facoltà reale operante in natura.*

La seconda, che l'arte si riferisce così alla *pratica dei mezzi valevoli* a produrre un dato effetto *ottenibile*, che la esistenza reale di lei si fa dipendere dalle condizioni le quali rendono *un uomo capace* ed esperto a produrre una cosa *per sè fattibile*. Ecco pertanto che ogni arte, *considerata* in relazione al suo effetto ed ai *limiti* della potenza dell'uomo, si fa generalmente consistere = in una facoltà ad agire *in guisa* di produrre un dato effetto. Essa per conseguenza viene riguardata come una potenza prossima, e come un' *attitudine* pratica a dirigere le forze della natura colle forze dell'uomo *così*, che effettivamente e completamente ne nasca una cosa per sè fattibile dall'uomo. =

Nell'arte pertanto, considerata come facoltà, come attitudine, come abito dell'uomo, si distinguono due cose. La prima è la convenienza degli atti della forza umana coi rapporti necessarii delle cose; la quale convenienza è anch'essa una *certa maniera di agire* dell'uomo stesso. Voi lo avete espresso quando diceste: *agire in guisa*, *agire così, che ne nasca l'effetto*. La seconda poi è l' *esistenza* o la *nascita dell'effetto*, dipendentemente da quella convenienza di azione.

§ 580. *Ordine teoretico necessario e reale delle azioni umane.*

Ma in tutto questo che cosa si suppone? Egli è evidente, in primo luogo, che si suppone esistere un tal *ordine di rapporti* reali e necessarii nelle cose, che non sia in arbitrio dell'uomo il reggersi a capriccio nel produrre un effetto qualunque in natura. Ogni arte umana pertanto presuppone l' *esistenza di un ordine necessario e reale di azioni*, a cui è forza conformarsi per ottenere un dato effetto. E siccome quest'ordine si riguarda effettivamente al fine; così è evidente che in ogni arte, anzi in ogni atto dell'arte, si suppone l'esistenza di un ordine reale e naturale teoretico. Da ciò ogni arte ha le sue *obbligazioni* finali, i suoi doveri; da ciò risulta che quest'ordine, questi doveri sono risultati dei rapporti reali delle cose.

§ 581. *Secondo supposto di fatto. — Magistero dell'arte considerato in astratto. — Sua definizione. — Sue applicazioni.*

Questo non è ancor tutto. Se *verificar* si deve la *convenienza* di questi atti per verificar l'arte, dunque si suppone nell'esercizio dell'arte essere necessario *un tal modo di agire*, per il quale l'opera umana dif-

ferisca da ogni altra maniera di agire, la quale porti il nome di *imperizia*, di *errore*, di *incoerenza*, di *contrasto* tra il fine e l'opera; in una parola, si afferma l'esistenza di un *ordine pratico* di azioni, per il quale l'arte riveste un concetto *proprio*, del tutto distinto dall'ordine di *puro fatto* delle azioni umane. Volendo quindi disegnare con un vocabolo questo modo di agire, = *in quanto* si contempla accompagnare l'*esercizio* della umana attività in ogni arte, si può meritamente chiamare col nome di *magistero;* il quale sarà in generale l'*ordine* di certe funzioni dell'*essere* attivo ed intelligente, in quanto è efficace a produrre un dato intento. = Il magistero posseduto si potrebbe dire essere la *perizia* dell'uomo. Il magistero, come si vede, è quello che dà veramente alle azioni dell'uomo la forza di arte, e però si prende come cosa *equivalente* all'arte, e quasi sinonimo di lei. Ma àvvi un magistero anche della natura, il quale in sostanza corrisponde all'ordine effettivo, col quale ella conduce le cose al loro fine. Si distingue ciò non pertanto nell'arte il magistero dall'intiera nozione dell'arte per una rigorosa *astrazione*, cioè per la distinzione che si fa tra la natura e la serie delle azioni, e la *maniera* di eseguirle. Il magistero si riferisce propriamente alla *maniera*.

Considerando poi l'*attività* dell'uomo in quanto contrae dalla necessità di questo magistero un'affezione *relativa* di potere o non potere ottenere un intento, e in quanto per conseguenza deve adattare i suoi atti ai rapporti attivi del magistero medesimo, essa riveste un carattere ed attributo, dirò così, relativo al sistema di agire delle cose dell'arte. A questo carattere attribuir si potrà il nome di *attitudine*, di *perizia*, ec.

§ 582. *Relazioni, sotto le quali si può considerare il magistero dell'arte.*

Sotto due rapporti si può dunque considerare il magistero; cioè: 1.° relativamente allo *stato reale* delle cose, in seno delle quali la potenza umana produce un dato effetto; 2.° relativamente alle *facoltà* interne ed ai poteri esecutivi dell'uomo stesso, che opera per questo fine. Considerato sotto il primo rapporto, ci obbliga alle seguenti due ricerche:

1.° In che realmente consiste il magistero di ogni arte?

2.° Quali sono le ragioni per le quali il magistero dell'arte rendesi *necessario* ad ogni uomo?

§ 583. *Nozione propria del magistero dell'arte.*

Riflettendo alla prima ricerca, si presentano spontaneamente le seguenti riflessioni.

1.° Abbiamo veduto che l'esercizio dell'arte suppone il predominio dell'uomo sopra certi esseri e certe forze della natura valevoli a produrre un determinato effetto.

2.° Abbiamo veduto inoltre, che vano sarebbe questo predominio, se le cose non fossero per sè o per il loro stato valevoli a produrre l'intento stabilito.

3.° Abbiamo veduto essere *necessario* che l'attività umana *segua* un *determinato ordine* di azioni, tralasciando ogni altra maniera di produrre gli effetti, ossia le opere proposte.

4.° Abbiamo finalmente veduto che ogni possibile esercizio dell'arte consiste nel dirigere le *forze esistenti della natura* colle forze esistenti e reali dell'uomo giusta un ordine che prima non avevano. Dunque è evidente che = il magistero dell'arte umana, *contemplato nel suo esercizio*, consisterà realmente nel collocare e far agire col potere predominante dell'uomo i poteri e le forze della natura, per sè capaci a produrre un dato effetto, giusta quell'ordine di rapporti indicato dalla natura stessa delle cose come per sè efficace a produrre quel dato effetto; il qual ordine esse non avevano per sè medesime. =

§ 584. *Del magistero dell'arte in relazione all'effetto.*

In questa *collocazione* degli accennati poteri, nella descritta guisa esistenti, consiste propriamente ed essenzialmente il magistero dell'arte umana; l'effetto, che ne nasce, è una vera *legge di natura*. Io approssimo un ferro ad una calamita, o viceversa, e ne nasce un contatto; avvicino un legno al fuoco, o viceversa, e ne nasce la combustione; pianto una semente nella terra che ho cura di concimare, innaffiare, e difendere dalla perversità delle stagioni, e ne nasce una pianta; applico una leva, una corda girata su d'una carrucola o di molte, ed alzo un peso, ec. In tutti questi casi l'effetto, che ne nasce, è una vera *legge di natura*; quello che forma il magistero dell'arte è l'*atto* di approssimare, di appostare, di muovere. L'attrazione, la combustione, la germinazione, l'alzamento sono tutte leggi naturali e fisiche. = *Dirigere* adunque col potere predominante dell'uomo i poteri della natura in guisa che producano un dato effetto, ossia ne nascano *rapporti attivi* valevoli a produrre un dato effetto, che altrimenti nel dato caso non avrebbero per sè prodotto = ecco la vera nozione del magistero dell'arte umana.

§ 585. *Del magistero dell' arte in relazione alla parte che ha la natura nell' effetto di un' arte.*

Ho detto: *in guisa che nascano rapporti attivi valevoli a produrre un dato effetto*, anzichè *in guisa che nasca direttamente l' effetto.* Questa precisione è necessaria per avvertire, che siccome nell'opera dell' arte interviene sempre anche quella della natura, così l'uomo non si può riguardare autore *di tutto* l'effetto in modo, che possa creare *fondamentalmente* le basi ossia i rapporti reali che possono produrlo; ma solamente padrone di dirigere e *simmetrizzare* i materiali già esistenti, i quali mossi o disposti da lui operano *per sè stessi*, e per loro *natura* producono l'effetto voluto.

§ 586. *Del magistero dell'arte relativamente all'andamento reale dell' universo.*

Non si può negare ciò nonostante che il magistero dell'arte non sia quasi una *seconda creazione.* Egli introduce col potere dell' uomo un *altro ordine* reale di cose nell'ordine reale dell' universo, il quale, giusta l'andamento suo, cioè abbandonato a sè stesso, non si sarebbe così atteggiato, nè avrebbe effettuate quelle cose le quali col magistero umano si producono.

Ma questa riflessione non risulta che da una considerazione *particolare ed astratta;* perchè esaminando *in grande* tutto l'andamento dell'ordine fisico-morale della natura, si trova che il magistero medesimo dell'arte è anch'esso uno di que' congegni che, fra gli altri innumerevoli che dall'ordine universale vengono disposti e messi in moto, agisce in forza dei rapporti del gran sistema dell' universo.

§ 587. *Della seconda quistione sui principii reali che rendono necessario il magistero dell' arte.*

Cercare la ragione per la quale rendesi *necessario* il magistero in ogni arte umana, egli è lo stesso che ricercare la cagione per cui l'*uomo* a produrre un dato effetto *abbisogna* d' un ordine particolare di azioni. Rispondere a questa ricerca sarà dunque lo stesso che assegnare i principii reali e *necessarii* di fatto, pei quali si induce la detta *necessità.*

Le riflessioni antecedenti ci mostrano chiaramente che esiste un *ordine* necessario risultante dai rapporti reali delle cose, al quale è forza che l' uomo adatti le sue azioni per ottenere un effetto divisato. Ciò da una parte suppone nell' uomo una *limitazione* di potere essenziale ad

ogni essere finito; e dall'altra suppone tali *determinazioni* attive nella natura delle cose, per cui l'uomo, operando in maniera conforme, ottenga l'effetto bramato. Qui dunque abbiamo due *principii reali* della necessità del magistero dell'arte. Il primo consiste nei rapporti reali producenti la necessità di conformare gli atti ad una certa norma onde ottenere un dato effetto; il secondo è una *forza limitata* nell'uomo a fronte della natura nell'agire su di lei, e nel padroneggiare gli elementi attivi capaci a produrre gli effetti dell'arte. Il primo principio risulta dall'unità dell'effetto da prodursi, il quale, per ciò stesso che è determinato, esclude essenzialmente ogni altra maniera di agire fra le infinite, le quali si potrebbero metafisicamente divisare. Egli si conferma anche coll'esperienza. Il secondo principio è una cosa di *puro fatto* primitivo, irrefragabile, così certo, com'è certo il sentimento della nostra medesima esistenza.

Ma si è veduto che l'arte si distingue essenzialmente dall'ordine di *puro fatto* delle azioni umane, in quanto quest'ordine di *fatto* racchiude anche tutti i disordini, tutti gli atti frustranei che sono possibili a praticarsi dall'uomo. Questa distinzione è condotta dal magistero medesimo, il quale *esclude* appunto questi errori e queste frustrazioni di opera. Il *bisogno* dunque reale del magistero per ottenere l'effetto dell'arte è determinato dalla *fallibilità* umana.

L'*essenziale convenienza* dell'opera col fine, risultante dall'*unità* di un effetto da produrre; la *limitazione* delle forze dell'uomo; la *fallibilità* di lui: ecco i tre principii reali di *fatto*, producenti la *necessità* ed il *bisogno* del magistero nell'esercizio di ogni arte umana.

§ 588. *Distinzione fra la* necessità *del magistero nelle opere della natura, e il* bisogno *speciale dell' uomo.*

Io distinguo la *necessità* dal *bisogno*. La necessità è propria anche della natura sola. È necessario, per esempio, che nel movimento curvilineo di un corpo intervenga l'azione composta almeno di due forze, una centripeta, e l'altra centrifuga. Ma la natura non abbisogna in questo d'un *magistero distinto dall'ordine di puro fatto* delle sue azioni, perchè l'ordine, il fatto, la rettitudine dell'azione, e la prescrizione dell'ordine in lei si confondono e si unificano. Così negli animali per lo più l'ordine di *fatto* è così identificato con quello della loro destinazione, dei loro bisogni, delle loro brame, dei loro disegni ordinarii, che appena lice distinguere il bisogno di un *magistero* artificiale *separato* dall'*ordine di fatto* delle loro azioni. Non è così nell'uomo. L'indole della sua

libertà razionale, la possibilità pratica di variare in infinite maniere le combinazioni delle sue idee e le determinazioni dei poteri esecutivi, induce il bisogno di una norma speciale per ottenere un certo intento.

Ecco dunque determinato il bisogno del magistero dell'arte umana. La ragionevolezza pertanto e la fallibilità dell'uomo forma in ultima analisi il principio fondamentale e *speciale*, per il quale si rende necessario al genere umano, a preferenza degli altri esseri attivi, un magistero distinto dall'ordine di puro *fatto* delle sue azioni.

Questo concetto è così adottato dalla comune degli uomini nell'applicare l'idea di *arte* a diverse azioni degli uomini, che in molti casi si suol dire: *la tal cosa non è stata fatta ad arte, ma naturalmente.* Ciò si verifica specialmente nei fanciulli, nei selvaggi, e in tutte quelle azioni le quali senza studio o riflessione alcuna si eseguiscono giornalmente.

§ 589. *Della fallibilità umana ne' suoi rapporti alla necessità del magistero dell' arte.*

Da ciò è chiaro che se l'uomo *non fosse* fallibile (come lo è perchè capace d'infinite azioni contrarie alle sue medesime intenzioni), e se invece ogni suo disegno si eseguisse *senza errare*, cesserebbe per ciò stesso il *bisogno* reale del *magistero* dell' *arte*, e tutto sarebbe propriamente opera di *natura*. Ma dall' altra parte egli è pur manifesto, che se fosse così affetto da *incorreggibile fallibilità*, che qualunque cognizione di un magistero non lo potesse rendere capace a produrre un effetto divisato, ogni magistero riescirebbe *frustraneo*, e cesserebbe per ciò di essere veramente magistero, ossia meglio non vi sarebbe magistero alcuno, nè arte. Allora, simile ad una cetra scordata o ad uno zoppo incurabile, egli non potrebbe mai rispondere con suoni armonici, nè camminare dirittamente.

Se dunque il bisogno del magistero dell' arte suppone la *fallibilità* umana, nello stesso tempo suppone anche la *possibilità* della *correzione*.

Eccoci pertanto necessariamente condotti ad esaminare questo soggetto nella seconda relazione sovraccennata (§ 581), cioè relativamente alle facoltà interne ed ai poteri esecutivi dell' uomo.

§ 590. *Esame della natura dell' arte relativamente alle facoltà dell' uomo.*

Io non getterò il tempo a provare che esista nell' uomo una facoltà di *agire*, la quale se è soggettà ad errare, è pur anco capace di correggere i suoi falli, ed operare rettamente. I variati monumenti dell' industria umana ne formano una prova evidente.

Piuttosto, a determinare esattamente la natura ed i rapporti dell'arte, è d'uopo esaminare quali sono gli elementi logici dell'arte, in quanto viene contemplata come cosa appartenente all'uomo.

L'esercizio di ogni arte contemplata nell'uomo, altro realmente non è che un certo esercizio della di lui potenza sulle forze della natura. Nell'esercizio dell'arte adunque si verifica l'azione simultanea di tutte le facoltà umane. Nell'uomo si distingue la facoltà di sentire, di volere, di eseguire la volizione, di far agire gli organi su ciò che immediatamente può essere a contatto; e quindi su quelle cose che possono essere mosse dagli strumenti immediati.

Nella comune maniera di considerare, l'*esercizio* dell'arte si riferisce così alla *potenza esecutrice*, che la percezione e la volizione non vengono riguardate che come cause concorrenti ed impulsive, ma non come in ultima maniera *effettuanti* le opere dell'arte. L'esercizio dell'arte consisterà sempre nell'esercizio della forza *operante*, determinato per altro dalle facoltà di sentire e di volere dell'anima.

§ 591. *Del concorso necessario della cognizione.*

Niente in natura si fa in senso diviso. La facoltà di *eseguire* è subordinata a quella di *volere*, e questa a quella di *conoscere*. Nell'esercizio dell'arte si reputa così necessario il *concorso* della *cognizione*, e precisamente della *predeterminazione* avvertita dell'effetto dell'arte, che ogniqualvolta avvenga un'opera umana non eseguita con *precedente intenzione*, non si attribuisce ad *arte*, ma a *natura* o ad *accidente*. Tutte le volte che l'uomo si propone di ricercare o di fare una data cosa, e invece ne scopre o ne fa risultare un'altra, dicesi che la cosa scoperta o risultata non è imputabile all'*arte*, ma *al caso*. Molte utili invenzioni che dobbiamo all'alchimia, molte scoperte fatte nel corso di certe sperienze fisiche, sono di questa natura. La scoperta della bottiglia di Leiden, quella della particolare sensibilità delle rane al contatto di diversi metalli, che ha dato causa a quella del fluido galvanico, sono di tale natura. Di tutte queste si ascrive il merito all'*accidente*, sebbene veramente l'uomo abbia, dirò così, usato tutto il magistero conveniente nel far conoscere l'effetto, il quale altrimenti non si sarebbe mai manifestato. Allora l'uomo, usando tal magistero *senza saperlo*, rassomiglia ad uno il quale cammina per una via incognita, e giunge senza saperlo ad un luogo che gli riesce poi caro. In tutte le cose umane la fortuna ha assai più luogo che non si pensa. La fortuna però è spesso un risultato di ciò che viene operato dall'uomo; ma siccome l'operazione fu fatta

senza *previdenza* e *predeterminazione*, così l'*evento* viene riguardato piuttosto come fortuito, che come procurato; piuttosto come effetto del caso, che come effetto dell'arte.

§ 592. *Intenzione e volontà necessaria all'arte.*

= Non basta dunque all'esercizio dell'arte che esista un magistero, ma egli è d'uopo che l'*effetto* sia *preventivamente decretato* dall'uomo. = Ciò s'inchiude nella idea d'*imputazione*, la quale si suppone nel concetto dell'*arte*, come fu veduto. Non per questo la definizione allegata del *magistero* viene cangiata; ma solamente l'idea generica dell'*effetto*, inserita nella definizione stessa, acquista una denominazione *relativa*, cioè quella di *intento*. In realtà però l'effetto non *cangia*, nè può cangiare. L'effetto, per esempio, dell'attrazione magnetica è sempre il medesimo, tanto se nasca non predeterminato, quanto se avvenga predeterminato dall'uomo: il colore, l'aspetto di una cosa è in sè sempre lo stesso, tanto se venga procurato ad arte, quanto se venga prodotto dal caso. La ragione è manifesta. Questi effetti sono risultati dei rapporti reali delle cose; sono vere leggi di natura.

§ 593. *Distinzione tra il processo fortuito e il processo avvertito.*

L'*intento* fa nascere la distinzione fra il processo *fortuito*, e il processo *avvertito* e *predeterminato* dall'uomo. Il *processo* in genere, sia fortuito, sia predeterminato, è così *necessario*, che senza di lui sarebbe impossibile la produzione di ogni effetto derivante dall'opera dell'uomo. Il processo *avvertito* è così necessario all'*arte*, che senza le qualità della *precognizione* e *predeterminazione* non vi sarebbe veramente *arte*. Egli è per altro *intrinsecamente* sempre lo stesso del *fortuito*. Al processo *avvertito* riserbar possiamo il nome di *magistero*, il quale esprime un processo *fatto* con vera precognizione dei *metodi* e dei *risultati*.

§ 594. *Necessità del processo avvertito, ossia del magistero, per creare l'impero dell'uomo.*

Ma non è cosa indifferente per l'uomo che il *processo* sia fortuito o avvertito. Se è fortuito, e il processo col quale si produce una cosa non venga còlto, oppure sia dimenticato, l'uomo non è più *padrone* di produrre a piacere l'*effetto*. All'opposto se il *magistero* sia a lui preconosciuto, egli può far servire la natura alle proprie intenzioni. Di più, l'uomo proponendosi anticipatamente un *intento*, ordina le cose in modo di correggere gli errori stessi in cui può cadere operando. In una

parola, il principio che determina l'*impero* dell'uomo sulla natura consiste propriamente nella *precognizione* e *predeterminazione*. Essa è nelle cose dell'arte un sussidio, col quale la potenza operativa dell'uomo veramente *si aumenta*, perchè col di lei mezzo l'uomo si rende capace ad eseguire *a piacere* una moltitudine di cose ossia di *intenti*, che senza di lei sarebbegli sempre impossibile di potere a suo talento effettuare.

§ 595. *L'arte è una maniera di essere della libertà razionale dell'uomo. Sua somiglianza alla moralità pratica.*

Da queste considerazioni pertanto risulta, che se la *precognizione* si suole nel concetto comune fissare come *condizione* per attribuire all'*arte* e non al *caso* un effetto qualunque, l'arte diviene per ciò stesso un modo di essere della *libertà* razionale propria dell'uomo; e però le condizioni di lei si rassomigliano in guisa a quelle dell'*obbligazione* morale pratica, che nella più astratta generalità le condizioni fondamentali del *dovere* morale pratico e dell'*arte* vengono identificate. La *moralità* pratica pertanto appellar si potrebbe l'*arte del giusto e del buono.*

§ 596. *Come col concorso della cognizione e della volontà si possa determinare l'arte.*

Non per questo però l'arte umana consiste nella sola *precognizione*, e nella *predeterminazione* che ne viene in conseguenza. Altro è ch'esse ne siano requisiti, altro è che tutta l'*entità* dell'arte consista in questi soli requisiti. In ogni arte si distinguono necessariamente due punti, cioè l'*intento* e il *magistero*. L'*intento* è realmente l'effetto ossia l'opera che col *magistero* si vuole eseguire; ma egli è un effetto dapprima pensato e voluto, egli è una cosa di cui taluno si è precedentemente formato l'idea, e di cui decreta l'esistenza ossia l'*effezione reale*. Una cosa unicamente imaginata non forma *intento*. Perchè acquisti questo carattere si esige inoltre un decreto della *volontà*. L'*intenzione* dunque consiste nell'unione dell'idea dell'*opera* col decreto della *volontà* ad eseguirla.

Ma per dare l'*esistenza* a questa cosa pensata si esige l'opera effettiva dell'uomo. *Connettere* adunque l'*intenzione* coll'*opera libera* dell'uomo, ecco in che consiste propriamente l'*esercizio* reale dell'arte. Saper fare questa connessione, ecco in che consiste la *perizia* dell'uomo, ossia l'*arte* dell'uomo considerata come *facoltà* d'un ente ragionevole, d'un ente fallibile, ma ad un tempo stesso capace di direzione riflettuta.

Ma siccome è impossibile di far questa connessione senza eseguire il *magistero* (§§ 580. 581), così il saper fare questa connessione consisterà essenzialmente nel *saper* eseguire il *magistero* medesimo. Ma il saper eseguire il *magistero* ricerca in primo luogo la *cognizione* completa di lui, e in secondo luogo l'avvezzare, dirò così, le facoltà esecutrici dell'uomo ad agire giusta i rapporti del *magistero* medesimo. Dunque in ultima analisi se riguardiamo l'*arte* come *mezzo* ad ottenere un dato intento, e nello stesso tempo come una facoltà, una capacità dell'uomo, essa consisterà = nella completa cognizione delle parti tutte d'un *magistero*, ossia dei *mezzi* valevoli a produrre un dato *effetto*, accoppiata all'attitudine o alla disposizione prossima delle facoltà esecutrici dell'uomo a *praticare* questi stessi mezzi. = Questa è propriamente la *perizia*.

§ 597. *Nozione propria dell'* arte *come facoltà risultante dalle premesse considerazioni.*

Per ciò stesso che di taluno si afferma che *ha l'arte* di fare o non fare la tal cosa, quantunque attualmente non la faccia, si distingue il *fatto* dell'arte dalla *capacità;* cosicchè l'idea dell'*arte* propriamente e rigorosamente viene applicata anche all'*attitudine* ad agire in una determinata maniera, e però si appropria con egual diritto tanto al *fatto*, quanto alla *potenza*.

Siccome poi è d'uopo, per definire la cosa, specificare i caratteri ossia gli attributi di quest'attitudine, ed assegnarne i fondamenti; così ne viene, che nel paragrafo antecedente abbiamo solamente indicato i fondamenti reali che costituiscono l'*arte*, ma non l'arte in sè medesima. Ora questa, come potenza, si può definire = la facoltà prossima ossia l'attitudine pratica dell'uomo a produrre o dentro o fuori di sè, mercè la cognizione e la collocazione acconcia dei poteri della natura, un effetto qualunque prima conosciuto dalla mente o decretato dalla volontà, il quale non sarebbe stato prodotto dal corso *ordinario* e, a senso nostro, *fortuito* delle cagioni operanti in natura = (1).

Dopo le cose premesse io non ho più bisogno di sviluppare e giustificare i termini di questa definizione. Se avessi detto solamente *la potenza di eseguire una cosa coll'uso dei metodi convenienti*, non avrei

---

(1) Si può considerar l'*arte* anche come un *ente morale* astratto. Così l'idea dell'*arte* sarà = quel complesso di funzioni d'un ente attivo ed intelligente, per le quali egli scientemente effettua un dato intento. =

propriamente distinto l'*arte* dal *processo fortuito* (§ 594); non avrei nemmen distinto l'uomo da uno sciame d'api, da una famiglia di castori. Era d'uopo pertanto indicare quei *requisiti* i quali vengono espressi nel concetto annesso alla parola *arte* nelle diverse applicazioni che ne sogliono fare gli uomini.

Il rimanente della definizione è abbastanza sviluppato e giustificato. Il lettore, per esempio, non abbisogna che io spieghi in che consistere possa l'uso di questi mezzi convenienti, dopochè ho spiegato in che consister possa in generale il magistero dell'arte. Egli vede inoltre come il magistero stesso diviene *parte* dell'*arte* propriamente detta. Egli vede finalmente in che consista la *potenza prossima* o l'*attitudine* che forma la base capitale e comune d'ogni arte.

§ 598. *Distinzione e subordinazione vicendevole tra la scienza e l'arte.*

Con ciò resta tolta ogni ambiguità intorno ai caratteri i quali possono contraddistinguere la *scienza* dall'*arte* considerata come *potenza*. Ciò che ha fatto esitare i filosofi, ed anche prendere abbagli circa questo proposito, è derivato dalla coesistenza, connessione e simultanea azione che avviene necessariamente tanto nell'una quanto nell'altra cosa. La *scienza* diffatti è necessaria alla *potenza* per operare abitualmente con intenzione, e senza frustrazione di opera; e viceversa l'*arte* serve alla *scienza* per conoscere con maggiore speditezza, estensione e predominio, e colla minore mescolanza possibile di errori e di ignoranza. Il ministero dell'*arte* sembra attribuire alla mente un vero impero sulle idee; il ministero della *scienza* sembra attribuire alla *potenza* un vero impero sulle azioni, e col mezzo delle azioni sulla natura (§ 595). Ma dall'altra parte l'oggetto e l'indole dell'uno e dell'altro sono abbastanza distinti, perchè non si debbano confondere. La *scienza* consiste propriamente nel *possesso* delle *cognizioni* adequate delle cose; l'*arte* all'opposto, come *potere*, consiste propriamente nel *possesso* del magistero delle *azioni*, che producono gli effetti reali divisati dall'uomo.

§ 599. *Come si distingua la scienza dall'arte, benchè l'arte non si possa definire che in conseguenza della cognizione, e non si possa agire con arte senza l'ajuto della scienza.*

Egli è ben vero che il concetto logico dell'*arte* altro non è propriamente che una *cognizione*; come gli è vero eziandio che il *possesso* medesimo del magistero riposa prima di tutto sulla *cognizione*; ma ciò non varia nè toglie la distinzione reale che io accenno tra la *scienza* e l'*arte*.

Il concetto logico non toglie la reale distinzione fra la *scienza* e l'*arte;* perchè sebbene io non mi possa formare idea della mia potenza se non mercè il *sentimento* che ho di lei, tuttavia sento nel tempo stesso che l'idea della semplice *cognizione* d'una cosa è del tutto diversa da quella di un'*azione*. Ciò non basta: sento che avere la sensazione della vista di un albero è cosa ben diversa da quella di muovere il braccio ad atterrarlo. Se per questo si dovesse confondere la *scienza* coll'*arte*, si dovrebbe confondere così il *moto* reale (ed esistente, come si suol dire, *a parte rei*) d'un fiume coll'idea della sua *figura;* talchè dir si dovrebbe che la forza di quel fiume altro non sia *a parte rei* che la forma o l'imagine che passa avanti a me: il che, come si vede, involge formale contraddizione.

Se poi il *possesso* del magistero dell'*arte* riposa prima di tutto sulla *cognizione*, e consiste primieramente in lei, ciò non toglie la differenza reale che passa fra la *scienza* e l'*arte;* perchè l'*arte* non esiste nel solo pensiero, non si esercita col solo pensiero, non finisce entro il solo pensiero, come la *scienza:* essa esercita ed abbraccia tanto il pensiero, quanto la potenza operativa, ed ha per oggetto un'azione, un movimento, ch'è effetto e conseguenza dell'azione e dell'energia incognita della essenza stessa dello spirito umano.

§ 600. *Obbiezione per identificare la scienza coll'arte.*

Con tutto ciò ecco una obbiezione. In un'assoluta ed astratta generalità l'*arte*, considerata come mera potenza, e dirò così nelle sue radici, si confonde talmente colla *scienza*, che non è possibile distinguere l'una dall'altra, se non allorquando si passa a considerarle nella maniera colla quale realmente agiscono in natura. Come sarebbe diffatti possibile insegnare un'arte, se non consistesse in *un complesso di cognizioni*, alle quali si attribuisce il nome di *regole?* Sia pur vero che la *scienza* consiste nella cognizione della *verità*. Ma una buona regola che cosa è altro in ultima analisi che una verità, o l'espressione di una verità di fatto? Ogni regola non si può forse tradurre ad esprimere una pura storia di cagioni e di effetti, di azioni e di conseguenze? La formola imperativa che si usa in una regola non altera punto la sostanza delle cose. Che se mediante la cognizione di queste verità l'uomo può passare a ridurle a proprio uso, e quindi creare un'arte, è manifesto che l'*arte* consiste nella *scienza*. Non è egli vero che l'*arte* si considera come una *potenza* ad agire con precognizione? Ora tale potenza risiede così nella *cognizione*, che la scienza costituisce *questa potenza*. E però in questa

astratta generalità l'*arte* e la *scienza* realmente si confondono. Per la qual cosa in questo punto di vista l'*arte* non è che un ramo della *scienza*, e per tal ragione questa si può dividere in *contemplativa* ed *operativa*. L'*arte* adunque, contemplata come mera *potenza* separata dall'*atto*, e nei principii che la costituiscono, si confonde propriamente colla *scienza* in genere, la quale si prende come sinonimo di *cognizione*. Ma se si considera come *potenza* congiunta al suo *atto*, allora è veramente distinta dalla *scienza*, com'è distinta la passiva sensazione del calore dall'atto di muovere il braccio. Ma in questo caso non parliamo più dell'arte, bensì dell'esercizio dell'arte.

§ 601. *Risposta. — Distinzioni fondamentali per evitare ogni confusione.*

A questa obbiezione speciosa io rispondo: Altro è che l'*arte* possa essere un *effetto* della *scienza*, ed altro è ch'essa non sia fuorchè *scienza*. Altro è che l'*arte* possa essere *dedotta a notizia* della mente, e formare un *oggetto* di *scienza*; ed altro è che in natura altro veramente non sia che *pura scienza*. Disputare se l'*arte* si debba confondere colla *scienza*, egli è disputare se l'*arte* non si debba definire diversamente dalla *scienza*. Ma la definizione per essere vera dee corrispondere allo stato reale delle cose, in quanto può essere da noi *conosciuto* come esistente in natura. L'*arte* esistente in natura ha caratteri diversi dalla *scienza* pure esistente in natura; e però l'obbiezione poggia sopra d'uno scambio di termini. Essa consiste nel *fare*, come la scienza nel *conoscere*.

Per figurare una *potenza* speciale conviene denominarla dagli atti suoi; conviene associare l'idea di una forza all'idea degli effetti che può produrre, e all'idea della maniera colla quale può agire. Per far ciò non è necessario ch'essa sia *in attuale esercizio;* ma basta che il mio spirito, altronde fornito di idee intellettuali analogiche, le raffiguri e le unisca insieme. Si può dunque in astratto figurare l'*arte* come cosa relativa non a *cognizione*, ma ad *azione*, senza che veramente si confonda il di lei reale ed effettivo esercizio colla nozione relativa di lei. La differenza pertanto che ne nascerebbe fra l'*arte* in esercizio e la nozione dell'*arte* come *potenza*, consisterebbe realmente nella differenza che passa fra il concetto dell'*esistenza* e il concetto del *possibile*. = L'idea dell'*arte* consiste pertanto nell'idea di una forza, la quale realmente si giudica esistere nell'uomo, in quanto viene accoppiata e riferita all'idea degli atti *puramente possibili* di un dato conosciuto *magistero* valevole a produrre un determinato *intento*. =

Che importa che un' arte si possa inventare mercè la *cognizione* delle cagioni e degli effetti? ch'essa si possa insegnare coll'uso dei segni che manifestano il pensiero? Ogni idea si può manifestare col linguaggio. Ma per ciò sarà forse lecito confondere la *natura* delle cose? Se ciò fosse, si dovrebbe dire che il nidificare degli uccelli, l' edificare dei castori si deve confondere colla scienza dell'uomo. Nulla dunque importa che l'*arte* sia *dedotta a notizia* della mente umana, perchè si confonda colla *scienza;* nulla importa che coll' uso d' una scienza si passi ad inventare od esercitare un' arte. Se l' idea dell'*atto di operare* non è la stessa che l' idea dell' *atto di sapere*, la definizione della *scienza* sarà sempre diversa da quella dell'*arte.*

Siccome l'uomo può essere oggetto a sè stesso della propria contemplazione, così per ragionare rettamente è d' uopo in certa guisa dividere l'uomo da lui medesimo, e renderlo spettacolo alla sua propria mente, e formarne una specie di *essere* esistente fuori di lui. Collocato in questa guisa, e considerato come un terzo uomo e un oggetto straniero a noi medesimi, e noi medesimi come puri contemplatori di un essere che forma parte della natura, noi pieghiamo la nostra attenzione su tutto quello che la nostra intelligenza rileva dall' esame che andiamo facendo. In tal guisa ci formiamo un' idea della natura umana, collocando fuori di noi quello che sentiamo in noi, e rendendolo spettacolo della nostra medesima attenzione. Allora la *scienza* e l'*arte* ci si presentano come due *fenomeni di fatto* di questo essere che chiamiamo *uomo.* Noi li definiamo, ossia li descriviamo come descriviamo la figura, il moto e il giro di un pianeta. Il *concetto* che risulta dalla descrizione di questi fatti costituisce la vera definizione. Ma siccome il fatto della *scienza* e il fatto dell'*arte* sono realmente diversi, come diverso è il vedere dal movere le proprie membra, così l' uno non può logicamente venir confuso coll' altro; ossia la definizione dell'uno non può essere confusa colla definizione dell'altro, come non si può confondere la definizione della figura di un corpo colla definizione della sua gravità, e dei moti che può eseguire in conseguenza della gravità.

§ 602. *Come l' arte e la scienza si congiungano e si distinguano, e come la scienza possa formare la potenza dell' arte.*

Noi vediamo che l'*arte* deriva dalla *scienza;* ma vediamo nello stesso tempo che quello che forma il potere dell' *arte* è il possesso, dirò così, del magistero: vediamo ch' essa si riferisce all' agire, e per conseguenza vediamo e sentiamo che la *scienza* non è che *mezzo* necessario a gene-

rar l'*arte*. Le idee sono in prima origine un effetto delle impressioni degli oggetti esterni; l'atto di *attendere* è un fatto che vien dopo, ed un fatto appartenente alla *forza operativa* dell'anima: esso è come la reazione della forza elastica di un corpo premuto da una forza estrinseca. Il sentimento della percezione rassomiglia all'effetto della pressione; quello dell'attenzione agli effetti della reazione. Il primo concerne la facoltà, dirò così, del *sapere;* il secondo quella dell'*agire;* il primo appartiene alle radici proprie della *scienza;* il secondo a quelle dell'*arte*.

L'*attenzione*, astraendo e componendo, forma nuovi ordini d'idee, che sono altrettanti oggetti artificiali. La mente percepisce e comprende di nuovo le forme ed i rapporti di queste produzioni secondarie. L'*attentività* si occupa di nuovo di queste produzioni, e ne forma altri composti; e così a vicenda per un'alternativa di percezioni e di operazioni sorge la *scienza* prodotta dall'*arte*. Viceversa la *scienza* somministra all'*arte* i materiali, sui quali la forza operante esercita la sua attività; dietro ciò la volontà decreta l'esecuzione, e finalmente la forza motrice la intraprende. Perlochè se l'*arte* si dovesse identificare colla *scienza* per il motivo che colla *scienza* si giunge a crear l'*arte*, si dovrebbe per lo stesso motivo confondere la *scienza* e l'*arte* colla *sola natura*, perchè in ultima analisi le idee e gl'impulsi ad attendere e ad agire derivano originalmente dalla sola natura. Ma posto che *natura* e *scienza*, *natura* ed *arte* si distinguono, si deve per la stessa ragione distinguere la *scienza* e l'*arte*.

§ 603. *Delle ragioni delle regole di un' arte.*

La cognizione dell'*uso* che far si può d'una cosa nasce dalla cognizione delle cagioni e della *maniera* colla quale vengono prodotti i fenomeni della natura. Allorchè lo spirito vede che tanto le cagioni, quanto la maniera colla quale si può produrre un fenomeno, stanno in potere dell'uomo, ossia che vi sono certe cose che possono da lui essere acquistate, e disposte giusta quei rapporti i quali debbono di lor natura produrre un effetto determinato, egli è condotto naturalmente alla scoperta dell'*arte*. La mente allora è diretta dall'*induzione*. Ma qui il magistero dell'*arte* non è precisamente quello con cui le cose operano in natura, benchè sia *appoggiato* sui *principii* attivi e sulle leggi della natura. Egli consiste precisamente in questi principii, accomodati ad un uso voluto dall'uomo. Allora le regole dell'*arte* sono risultati della teoria di un certo ordine di leggi naturali applicate ad un ordine divisato dall'uomo. Conoscere le ragioni d'una regola è assai più che conoscere semplicemente

una regola. Un tintore che conosce le droghe e le dosi che abbisognano per formare un dato colore, conosce bensì le materie coloranti e l'effetto che ne nasce, ma non conosce l'intima teoria chimica della colorazione. Così pure dicasi d'un pratico nell'arte del calcolo, a confronto d'un matematico filosofo. La teoria pertanto filosofica di un' *arte* è distinta dalle *regole;* e le *regole* sono distinte dall'*arte*, come la guida da una potenza guidata. La teoria assegna le ragioni delle *regole;* queste illuminano lo spirito per determinare la potenza operativa ed effettuar l'*arte.*

§ 604. *Del valore razionale dell'* arte. — *Gradi di questo valore.*

A proporzione che l'uomo allarga il cerchio della teoria, egli allarga la sua potenza artificiale. Viceversa, a proporzione che si limita alla cieca pratica dei processi, o ad una *sola parte* di un processo dell' *arte*, restringe la sua potenza, e quindi il suo impero sulla natura. Se a proporzione che si divide un lavoro fra più mani la manifattura riesce più spedita, e perciò viene dagli economisti raccomandata; egli è non meno manifesto che riesce per gli esecutori più umiliante. L'uomo limitato ad una sola parte del magistero, se altro non sa, è ridotto al possesso del minimo grado possibile di magistero, e però ha il minimo grado possibile di predominio sulla natura. Dall'uomo pertanto che non sa fare che la testa d'uno spillo, fino a Franklin che comanda al fulmine, havvi una gradazione di scienza operativa e di potenza artificiale simile a quella che passa fra la scimia e le tribù selvaggie sparse sulla terra. Se il valore effettivo d'una cosa cresce a proporzione ch'essa può collo stesso mezzo produrre un maggior numero di effetti; egli è chiaro che il valor dell' *arte* cresce a proporzione che la cognizione delle ragioni del di lei magistero abbraccia un maggior numero di rapporti attivi, per cui il magistero possa essere applicato ad un maggior numero di casi, e moltiplicare gli usi di una cosa. L'importanza poi ossia l'*utilità* cresce, se gli usi sono interessanti, e si estendono sopra una parte maggiore della natura.

§ 605. *Sull'esercizio delle arti.*

La *intenzione* ossia la *predeterminazione* di un dato effetto da prodursi coll'opera dell'uomo; l'*esecuzione* degli atti umani valevoli a farlo riuscire, ossia a farlo esistere; la *riuscita effettiva*, ossia l'esistenza dell'effetto come fu divisato: ecco le tre parti essenziali per effettuare un'*arte*. Tutte tre queste parti sono così necessarie, che levata una di loro, o non esistendo in una data maniera, non esiste più *arte* alcuna. Un effetto che nasce senza il previo divisamento dell' uomo, ancorchè risulti

da una di lui operazione, non è cosa dell'*arte*; un effetto puramente divisato, ma che derivi per una combinazione di cose non prodotta dall'opera effettiva dei poteri di chi la divisò, non è cosa di *arte*, ma un *accordo* puramente accidentale. L'*arte* esige essenzialmente l'*imputazione* di un effetto (§§ 573. 592. 593) alla potenza che si considera come cagione efficiente. Finalmente un effetto divisato, tentato, ma che non riesca secondo l'intenzione, lungi dal verificare il *possesso dell'arte*, anzi lo smentisce (§§ 578. 579. 592. 593).

È dunque evidente che le tre condizioni, di cui parlo, sono essenziali all'*effezione* dell'arte.

§ 606. *Risultati per definire propriamente l'*arte. *Doppia definizione dell'*arte, *cioè come* fatto *e come* potenza.

Havvi dunque nell'esistenza dell'*arte* una vera *unità* e cospirazione di azioni, per la quale il di lei concetto acquista un carattere *proprio*, e, dirò così, personale al pari della personalità logica di qualunque altra cosa esistente in natura.

L'esistenza reale di una data opera, a *norma* della intenzione o del fine ordinario e naturale di lei, forma il frutto e il nodo di questa unità, ossia meglio forma l'essenza stessa del *fatto* intiero dell'arte ridotta in esercizio. La esistenza e l'*azione* dei mezzi convenienti, fatta *in guisa* di verificare quest'opera, comunica una *unità di direzione*, un ordine così inflessibile ed unico di tendenza agli atti esecutivi dell'uomo rivolto ad eseguire una cosa, che è impossibile variarne le determinazioni senza rimaner frustrati dell'effetto. Questo costituisce l'essenza del *processo dell'arte*, che appellasi *magistero*, ossia il *fatto* dell'arte generante l'*effetto*.

= Lo *spirito* del magistero consiste in quest'unica tendenza dell'opera dell'uomo, in quanto è indispensabile ed efficace ad effettuare un intento divisato, il quale per sè stesso, giusta il corso ordinario della natura non diretta dall'uomo, o non avrebbe mai esistito, o non avrebbe esistito nelle date circostanze. =

= L'esercizio dell'attività umana, in quanto dispone con precognizione i suoi atti, e le cose che ne dipendono, con quell'*unica tendenza* la quale è valevole a produrre pienamente un *effetto divisato*, il quale dalla natura non diretta dall'uomo non sarebbe stato prodotto almeno in quella maniera con cui nasce dall'opera dell'uomo = costituirà dunque propriamente l'*esercizio* ossia l'*effezione* reale dell'arte umana.

L'essenza dell'arte consiste nel *fare*, come quella della scienza consiste nel *conoscere*. Nel *fare* si distingue *atto* e *potenza*, *fatto* e *capa-*

cità. Si può dunque definire l'*arte* come *potenza* e come *fatto*. La definizione dell'*arte* come *fatto* consisterà nell'esercizio dell'attività umana nel modo ora indicato; la definizione dell'*arte* come *potenza* consisterà nella *facoltà* di eseguire il fatto stesso ora descritto. Ogni potenza speciale viene caratterizzata dal genere degli atti che le vengono attribuiti. Questo coincide colla definizione già sopra allegata.

§ 607. *Come si debbano riguardare le regole dell'* arte.
Esame di una definizione di Condillac.

Da ciò risulta, che le *regole* non costituiscono l'*arte di fatto*, ma una *guida* per effettuar l'*arte*. Fino a che non sono conosciute, non sono nulla per l'uomo. Ma la loro cognizione non è che un sussidio di una parte del potere che crea l'*arte*, vale a dire = un mezzo, in forza del quale la *intelligenza*, che è primieramente necessaria ad effettuare l'*arte di fatto*, rendesi capace a procedere giusta l'*ordine* necessario per produrre l'*effetto* divisato. = Esse sono un sussidio della potenza conoscitiva, che forma parte della potenza morale operativa dell'uomo (§ 591). L'espressione, l'esposizione delle regole può formare una *descrizione* del *magistero* dell'arte, e rappresentare allo spirito umano il fatto per il quale l'uomo giunge a produrre un'opera ed un effetto divisato. Ma l'espressione e l'esposizione riportate all'effettiva *operazione*, la quale costituisce il *fatto reale* dell'arte, non formano che una mera norma, una guida, un sussidio della *cognizione*. Se esse non operano se non che nella *cognizione* e mercè la *cognizione*, esse dunque non formano realmente il *magistero*, ma la sola *notizia* del magistero. Il reale *magistero* non consiste nella *notizia*, ma nell'*opera*.

Questo schiarimento era necessario, perchè qualche filosofo stimabile ha confuso l'*arte* colla collezione delle *regole*, in guisa che ha definito l'*arte* = la collezione delle regole di cui abbisogniamo per imparare a fare una cosa qualunque = [1]. Non l'*arte*, ma la *notizia* del magistero dell'*arte* può consistere nella cognizione del complesso delle regole di cui abbisogniamo a fare una cosa qualunque. L'*arte*, in quanto può *esistere* in natura, e produrre i suoi principali effetti, riducesi ad *agire* in una maniera conforme alle *regole*. E siccome non si può agire in una maniera conforme senza conoscere, così l'*arte* consisterebbe nella cognizione e nell'applicazione delle *regole* valevoli a produrre un dato effetto.

Definire una cosa di *fatto* consiste nell'esprimere i caratteri reali,

---

(1) Condillac, *Cours d'études*, Tom. II. *De l'art d'écrire*, Liv. IV. Chap. V. pag. 329.

coi quali si può concepire che possa esistere in natura. Definire in generale una cosa di *fatto* consiste nell'esprimere i caratteri ossia gli attributi *comuni*, coi quali noi concepiamo che esister possa veramente in natura. L'esistenza dell'arte, il magistero dell'arte, le opere dell'arte sono *fatti reali*. Le definizioni loro pertanto, siano speciali, siano generali, devono esprimere i caratteri o speciali o generali con cui giudichiamo che veramente *esister* possano in natura.

§ 608. *Idea dell'*arte *relativamente al contemplatore, all'operatore, all'addottrinato, all'espositore.*

I falli e le ambiguità che sono nate nel parlare dell'*arte* derivarono dal non aver ben distinto ed avvertito il diverso giuoco che fa la prospettiva dell'*arte* contemplata nelle diverse posizioni; e dal non avere distinto come si debba concepire l'idea dell'*arte* nel contemplatore, nell'operatore, nell'addottrinato, e finalmente nell'espositore.

L'idea dell'*arte* in generale, o quella di un'*arte* particolare, nel mero contemplatore altro non è che una storia, ossia la notizia storica di un fatto, simile a quella ch'egli acquista nel considerare i lavori d'uno sciame d'api o di una famiglia di castori. Questa storia, ridotta alla sua espressione più generale e ristretta, forma la definizione dell'*arte*.

L'idea dell'*arte* nell'operatore è del pari una storia, ma in lui forma solamente un sussidio dell'opera; in lui, come operatore, non forma che parte dell'*arte* stessa, di cui egli ha in mente la storia, e quindi riesce parte del fatto stesso storico di cui ha notizia.

L'idea dell'*arte* nell'addottrinato non ancora operante o rimane pura storia se non opera, o diviene un *incamminamento* primo ad operare, se pensa di eseguir l'*arte*.

L'idea dell'*arte* nell'espositore non è che la *narrazione* d'una storia. I precetti sono parte d'una storia dedotti in legge, e nulla più.

§ 609. *Della sfera* estrinseca *dell'arte in paragone di quella della scienza.*

Molte altre cose dir potrei circa la natura dell'*arte* in generale, come, per esempio, della differenza che passa tra l'*arte* e la *disciplina*, tra l'*arte* e il *tirocinio*, tra l'*arte* e la *teoria pratica*; ma ciò bastar deve circa la prima parte del soggetto del presente Capo (§ 135). Una sola osservazione aggiungerò qui appartenente all'*arte* in generale. L'essenza dell'*arte* consiste nel *fare*. Questo *fare* riducesi a dirigere le forze della natura colle forze dell'uomo. Se noi riguardiamo al soggetto *diretto* ed

intrinseco dell'*arte*, cioè l'essere umano nel quale agisce la forza libera dell'uomo, e riguardiamo anche l'oggetto delle cognizioni di lui, vale a dire il di lui spirito, entro il quale noi vediamo e conosciamo tutto, la sfera dell'*arte* è tanto grande, quanto quella della *scienza*. Ma se poniamo mente al rispettivo oggetto *esterno*, noi veggiamo che la cognizione *si estende* infinitamente più che la potenza operativa dell'uomo; e che però l'oggetto della *scienza* è infinitamente più vasto di quello dell'*arte*. Colla *cognizione* abbracciamo la terra, i cieli, gli abissi; ci facciamo coetanei ai nostri antenati, ai posteri; e viviamo in quei luoghi ai quali non fummo e non siamo presenti: dovechè coll'*arte* non operiamo che sulle cose che sono a nostro contatto, e sulle quali colle nostre forze possiamo predominare.

CAPO IX.

Conseguenze per formare un prospetto enciclopedico delle arti.

§ 610. *Oggetto di questo Capo.*

L'oggetto di quanto segue riguarda la maniera di distinguere coi *caratteri* competenti ciascun'arte particolare da ogni altra, onde formare almeno una *partizione* ad uso di un prospetto enciclopedico.

§ 611. *Come si debba denominare, definire e distinguere ogni arte particolare.*

Senza molta fatica si comprende, che se l'essenza dell'*arte* consiste nel *fare*, ciascun'arte si distingue da ogni altra, non pel *soggetto* materiale sul quale opera, ma bensì per l'*effetto* proprio ch'essa produce, e per la maniera colla quale opera nel produrlo. Non è possibile, senza cadere in confusione ed incongruenze, usare di un metodo diverso. Diffatti, se su di uno stesso oggetto materiale si esercitano moltissime arti disparatissime, egli è chiaro che, volendo distinguere e denominare le arti giusta la *qualità* dell'oggetto materiale, non si distinguerebbe mai realmente un'*arte* dall'altra. Questo è abbastanza riconosciuto per non dover soffrire controversia. Infatti dicesi *arte di pensare*, *arte di dipingere*, *arte di tingere*, *arte di tessere*, *arte d'incidere*. Se poi l'*arte* si eserciti su diversi oggetti, ed al variar di oggetto debba pure variare il magistero, essa viene indicata con un connotato più speciale, e l'aggiunta dell'*effetto* speciale e dell'*oggetto* reale rende più particolare l'indicazione.

È ben vero, che siccome in natura non esistono che arti particolari e magisteri concreti, così l'arte *astratta* e *generica* esprime in sostanza l'effetto che si produce sopra *oggetti* particolari; talchè, per esempio, l'arte d'incidere, nominata in generale, esprime l'incidere in legno, in pietra, in metallo; ma non per questo l'idea predominante, che connota l'arte, lascia di essere l'*azione*, l'*effetto* che la mano dell'uomo produce nelle cose medesime. Nel caratterizzare e classificare pertanto le *arti* conviene avere in considerazione quest'azione, questo effetto, ossia il *magistero* e l'*intento* dell'arte. Questo si può dire *oggetto tecnico*.

La prima regola pertanto di ragione, dimostrata dall'essenza stessa delle cose, nel *denominare*, *definire* e *distinguere* ogni arte particolare, sarà di definirla e distinguerla dal di lei *oggetto tecnico* (1).

§ 612. *Vantaggi di questa pratica per la cognizione del nesso e dei soccorsi che le scienze e le arti si prestano.*

La retta maniera di far uso dell'oggetto tecnico nella denominazione delle arti e nella loro classificazione non solamente esibirà una specie di modello d'imitazione anche per le scienze, le quali, come si è veduto, debbono essere denominate e classificate giusta il loro *oggetto logico*; ma contribuirà eziandio a dar lume al nesso *vicendevole* fra le *scienze* e le *arti*, e ad indicare i soccorsi che le une e le altre si prestano, e la *maniera* colla quale si danno mano. Io credo di più, che sarà sempre *impossibile* il tessere la sola genealogia delle scienze, se non si prendono in considerazione i rapporti d'influenza che in ciò hanno le arti, e se prima di tutto non si vegga come le scienze abbiano potuto generare le arti. In tutto il magistero dello sviluppamento dello spirito umano havvi una vicendevolezza così intima, inseparabile e perpetua fra la *cognizione* e la *potenza*, fra la *scienza* e l'*arte*, ch'egli sarà sempre impossibile il formarci una vera idea delle operazioni e delle leggi dell'una senza pure intramettervi la considerazione delle operazioni e delle leggi dell'altra. Io non parlo solamente dell'azione immediata e troppo nota dell'arte di attendere, e delle operazioni di lei a pro della scienza. Io parlo eziandio delle arti stesse *fisiche* e *meccaniche*. Un esempio lo abbiamo nell'*astronomia*. L'arte di fare, di adattare e di usare i quadranti; l'arte di adattare e di usare i telescopii, e tutti i congegni dei loro movimenti, per secondare il movimento dei pianeti; quella di costruire e di usare le diverse

(1) Malgrado l'evidenza di queste osservazioni, vedesi nel *Sistema figurato delle scienze e delle arti*, premesso all'Enciclopedia francese, praticato il contrario, senz'altra ragione che la volontà di seguir Bacone.

macchine che segnano minutamente ed esattamente il tempo; quelle che variamente servono a determinare i luoghi reali dei pianeti; non sono forse altrettante arti fisiche, le quali direttamente servono ad una sola scienza? Ora queste stesse arti quante altre non ne ricercano, e quante invenzioni di altre antecedenti arti non suppongono! Non è difficile il determinarle, perchè un esame intuitivo delle materie e dei lavori che cadono sotto ai sensi è più agevole a farsi, che l'esame di quelle cose che conviene atteggiare colla sola fantasia, e rilevare a forza di meditazione.

§ 613. *Distinzione sintetica delle diverse arti speciali, relativa all' oggetto tecnico comune dell'arte generale.*

Abbiamo veduto che l' *oggetto tecnico* risulta in ragione composta dell' *intento* e del *magistero* dell' arte. Ma un *intento* ed un *magistero* possono essere espressi in una maniera astratta e generale, relativa alla idea astratta e generale delle qualità e delle maniere di accomodare le cose della natura. Ne sia d' esempio il *colore*, la configurazione, la duttilità, la frangibilità, l'*accozzamento*, il *legamento* d' un corpo con l'altro. E tutte queste idee sono veramente *astratte* e *generali;* e queste idee possono esprimere pure l' *intento* di un' arte, ed entrano pur anche ad esprimere il *magistero*. Ora a proporzione che sotto il concetto della loro generalità possono racchiudere una maggiore o minor serie di categorie e di diramazioni speciali di effetti e di magisteri, esse racchiudono pure virtualmente un prospetto più o meno esteso di *arti*.

Onde procedere con discernimento nel determinare e disporre gli oggetti di questo prospetto convien ritenere, che se l' *oggetto tecnico* viene determinato dall' *unione* solidale dell' *effetto* e del *magistero*, e se la denominazione dell' arte deve variare a norma delle varietà di siffatto oggetto, la denominazione dell' *arte* dovrà variare tanto se varia l' *effetto solo* o il *magistero solo*, quanto se variano amendue *unitamente*.

Se però, ritenuto lo stesso *effetto generale*, varia solamente il *magistero* nel produrre i varii *effetti speciali*, in tal caso non avremo che varie specie d' uno stesso *genere* di arti, ossia molte arti speciali della stessa arte generica, perchè veramente il *caratteristico* capitale dell' *arte* consiste nella specie dell' opera o dell' effetto ch' essa produce (§ 580). Per lo contrario se varia il *genere* dell' *effetto*, ancorchè per ipotesi fosse possibile che non dovesse variare il *magistero*, la denominazione generica dell' *arte* viene variata assolutamente. Tutto questo è una conseguenza ovvia della teoria premessa.

Aggiungiamo un esempio. L'idea di *colore* è per sè astratta e generale. L'arte di *colorare* si riferisce a questa idea. Ma quest'arte, la quale annunciata nella massima sua generalità si potrebbe porre fra le più universali, racchiude più classi o generi di altre arti entro una medesima denominazione. Le due principali sono quelle di colorare colla semplice diffusione ed apposizione d'una materia alla superficie di un oggetto; come quella che si fa ad olio, a gomma, a resina, a colla, a fuoco. L'altra si fa con un magistero chimico, e mercè le affinità, dirò così, molecolari, come nell'arte *tintoria*. La prima maniera si esprime colla parola *dipingere;* la seconda colla parola *tingere*.

La differenza minima del *magistero* in questi casi fa nascere due *generi* subalterni della medesima arte generale di *colorare*, la quale dall'effetto comune ritiene un nome comune.

Limitando le nostre osservazioni ad uno di questi *generi*, se, per esempio, l'arte di tinger lane esige un *magistero* diverso da quello di tinger tela, di tinger piume, di tinger seta, carta, pelli; si avrà un fondamento onde distinguere varie *specie* subalterne della stessa *arte tintoria*, a proporzione del diverso *magistero* richiesto dalla natura delle diverse *materie* date a tingere. Qui il nome della materia non si prende per fare una *enumerazione* degli oggetti diversi sui quali si può esercitare l'arte tintoria, ma bensì per indicare la necessaria diversità dei *processi* i quali è d'uopo usare nella loro tintura. Se in tutti questi oggetti si potesse usare uno stesso *magistero*, sarebbe disacconcio in un prospetto di arti fare un ammasso di enumerazioni, le quali non indicherebbero veruna varietà nell'oggetto tecnico, e direbbero solamente ch'egli è *possibile* di tingere questi e molti altri oggetti con uno stesso *magistero*. Ecco in qual guisa si può far menzione dell'*oggetto materiale* dell'arte in un prospetto classificato.

Procediamo oltre. Restringendoci ad un solo oggetto materiale, come per esempio alla lana, egli è ben naturale che col variar del *colore* dovremo molte volte, o forse sempre, variare il *magistero* dell'arte, contuttochè il soggetto materiale sia il medesimo. Ecco pertanto una *nuova partizione* più speciale a norma dei diversi *colori*. Così si dirà *arte di tingere la lana in verde*, *giallo*, *rosso*. Restringendoci ancor più, cioè ad *un color solo*, come per esempio al rosso, se v'ha uopo d'un *magistero* particolarissimo a comunicare alla lana gradazioni diverse dello stesso colore, come per esempio di porpora, di vino, di rosa, nasce una ramificazione specialissima della medesima arte. Quindi alla rubrica di *tingere la lana in rosso* si aggiungerà *in porpora*, *in rosa*, *in vino*.

§ 614. *Riflessioni sulla distribuzione antecedente.*

Riflettendo su questo esempio, noi veggiamo primieramente che dappertutto l'*oggetto tecnico* è quello che determina le denominazioni e le partizioni delle arti. Se l' *oggetto materiale* viene mentovato, ciò non avviene se non che sussidiariamente, cioè per connotare più specialmente l'intervento d'un *oggetto tecnico speciale.*

Noi vediamo in secondo luogo, che le partizioni e le diramazioni serbano quella *unità* di derivazione e quell'ordine logico di *somiglianza* che è proprio delle nozioni generali, la veduta delle quali si va verificando in tutte le specie e gl' individui che vengono espressi nella denominazione comune.

In terzo luogo è chiaro, che qui la partizione altro non è che una rappresentazione graduata di *somiglianze* e di *differenze* dell'*oggetto tecnico* ridotte ad unità; ma non esprime il *nesso* e l'*ordine* costituente l'*oggetto logico* della scienza riguardante le arti. La partizione e la definizione riguarda qui una parte sola dello stato e delle forme delle arti, anzichè la dipendenza necessaria che le une hanno dalle altre, giusta almeno la potenza di esercitarle. Questa dipendenza è per sè cosa reale e necessaria, determinata dallo stato fisico dell' uomo, e dai rapporti di lui colla natura. Chi non vede, per esempio, che prima di tagliar pietre ed alberi vi debbono essere strumenti atti a tagliare? Ora l'invenzione di questi strumenti suppone, per esempio, l'arte di fondere i metalli. Ma prima è d'uopo fare altre osservazioni.

§ 615. *Ricerche sulla possibilità di ridurre le arti a certe denominazioni capitali, e ordinarle in un prospetto enciclopedico.*

L'oggetto di un prospetto enciclopedico consiste nel presentare tutta l'immensa collezione delle scienze e delle arti nel più piccolo spazio possibile, e giusta il miglior ordine. Sì le une che le altre debbono essere disposte in guisa, che ad un tempo stesso ed esprimano in generale lo stato dello scibile, e riescano adattate alla corta comprensione umana, non solamente colla moderata estensione dei punti che presentano, quanto con un ordine di successione, il quale giovi alla memoria a scorrere spontaneamente da uno in un altro titolo con bene assortite affinità.

Ma varie ed estese sono le scienze e le arti. Dunque è evidente che alla prima condizione di un prospetto enciclopedico non si potrà soddisfare se non che presentando i soli punti di vista *capitali*, e dirò quasi le famiglie più generali delle scienze e delle arti medesime.

Ma parlando in particolare delle arti, come si potrà ciò eseguire? Questa domanda si risolve in un'altra. Havvi mezzo alcuno per richiamare a certe primarie divisioni tutto il corredo delle arti umane? Dopo ciò rimane l'altra ricerca: come si può disporle in una guisa acconcia a soddisfare alle rammentate condizioni necessarie ad un prospetto enciclopedico?

§ 616. *Nozioni direttrici della prima ricerca. Prima divisione delle arti in* interne *ed* esterne.

Esaminiamo la prima ricerca. Fu detto più volte, che la sostanza di qualunque arte consiste nel dirigere con intenzione le forze della natura colle forze dell'uomo a produrre un effetto divisato. Ma l'uomo non può agire che *dentro* di sè, o *fuori* di sè. Operando dentro di sè, agisce realmente con un ritorno delle forze del proprio spirito nel proprio individuo fisico-morale; operando fuori di sè, agisce colla forza del suo spirito e del suo corpo insieme sugli oggetti che lo circondano, fra i quali sono anche i di lui simili.

Due classi adunque di arti possono esistere. La prima appellare si può *psicologica* o *interna*, il cui principio attivo è propriamente l'*attenzione:* l'oggetto, sul quale esercita il suo dominio, è l'interno dell'uomo. La seconda poi si può denominare *classe delle arti fisico-morali*, il cui principio si è la stessa *attenzione*, più la *forza* motrice dell'uomo: l'oggetto, sul quale ella si esercita, è la natura fisica esterna, nella quale si comprende l'esterno degli uomini.

Si potrebbe assegnare una terza *classe* di arti, la quale potrebbe meritare il nome di *classe delle arti miste*. E questa consiste in quel complesso di mezzi e di magisteri, coi quali mediante l'azione *esterna* di un uomo si produce qualche effetto sull'interno altrui. In questo primeggia l'arte di comunicare in qualunque maniera i nostri pensieri agli altri uomini, sia colla parola, sia collo scritto, colla pittura, cogli emblemi, coi segni tutti, sia naturali, sia d'instituzione. A questa classe si riferiscono tutte le emozioni dilettevoli o penose, le quali col mezzo delle parole, o di altri segni esterni, eccitiamo nell'interno altrui. L'arte della istruzione, della eloquenza, delle leggi, delle disposizioni politiche non coattive con forze fisiche, formano parte di questa classe. Le chiamo *arti miste*, perchè l'oggetto, nel quale producono l'effetto, essendo l'*interno* dell'uomo, e l'effetto stesso essendo *morale*, per questa parte appartengono alle *arti interne*. Ma considerando che il *magistero*, col quale tutto quanto si eseguisce, è puramente esterno, perchè fra uomo

e uomo non può esistere che un commercio fisico; così per questa parte appartengono alle *arti esterne*. Ora siccome la natura dell'arte è in ragione composta dell'*effetto* e del *magistero*, e siccome ogni arte deve essere definita dall'*oggetto tecnico* (§§ 552. 553); così a ragione questa classe di arti merita il nome di *classe mista*. Ecco la prima e massima divisione della massa delle arti.

§ 617. *Nozioni relative al catalogo filosofico ed all'ordine enciclopedico delle arti esterne. Loro classi preparatorie e generali.*

Non mi pare cosa difficile ordinare convenientemente il prospetto delle arti sì *interne* che *miste*, le quali hanno per oggetto la parte razionale e sentimentale dell'uomo. Più intralciato diviene l'affare per le arti *fisiche* ossia *esterne*, sì per ridurle ad alcuni capi *generali*, e sì per armonizzarne il prospetto a dovere. Prima adunque di porre mano all'opera è d'uopo che l'estensore di un prospetto enciclopedico faccia le seguenti osservazioni.

1.° L'uomo, operando fuori di sè, ha bisogno di aumentare la propria potenza, e di aggiungere, dirò così, braccia e mani a quelle di cui lo fornì la natura.

2.° L'uomo, operando fuori di sè, non può agire che sulle cose di questa terra, le quali sono in contatto con lui; e quelle prima estrae e prepara per farle soggetto di moltiplici e disparate arti.

Da queste due considerazioni pertanto nasce una preparatoria classificazione delle arti *esterne* o *fisiche*. La prima classe dir si potrebbe *delle arti eminenti*, ossia *primitive*; e la seconda *delle derivative*. Le prime riguardano tanto la creazione della potenza artificiale, quanto la preparazione delle *materie* che servono a più arti diverse. Questa prima classe è in certa guisa eclettica. Lo scalpello, la scure, la leva, il martello, le scale, i ponti, e simili cose, servono ad infinite arti diverse, le quali non è possibile ridurre ad un solo genere. Ecco un genere di potenza artificiale comune a molte arti. Le pietre, le terre, i legni, i metalli, i vegetabili servono di *oggetto* ad infiniti usi ed a variatissime arti. È chiaro che questa classe riguarda direttamente l'*oggetto* sul quale operano le arti, e la potenza operatrice dell'uomo.

§ 618. *Nozioni direttrici per ridurre a piccolo numero di classi le varie arti speciali.*

Rimane a vedere come si possa compendiare la massa delle arti speciali. Il carattere predominante e primario, costituente l'*oggetto tecnico*,

si è l'*effetto* che l'uomo può produrre sulle cose esterne. Ora per formare un prospetto enciclopedico è d'uopo ridurre tutti questi *effetti* a certe *classi capitali*. Ma come riuscire a fronte di migliaja di *effetti* che si possono produrre? Ecco una ricerca alla quale non fu posto mente, ed a cui conviene soddisfare prima di pensare alla distribuzione delle *arti speciali*. La moltitudine delle famiglie delle arti ha spaventato fino a qui gli enciclopedisti, i quali credettero che per formare un prospetto enciclopedico sia d'uopo tesserne una enumerazione individuale. Ma la cosa non è così. I varii oggetti tecnici delle arti si possono ridurre ad un certo numero di idee più generali. Essi servono come di radici, coll'ajuto delle quali le diverse arti vengono ristrette ad un determinato numero di *titoli*, quale appunto conviene ad un albero enciclopedico. L'uomo non può che dirigere le forze esistenti delle cose, ed operare sulle qualità secondarie. Tutti gli effetti ch'ei può produrre non possono aumentare la specie di quelli che in generale si conoscono in natura; ed anzi con un magistero più grossolano egli sta infinitamente al di sotto della natura. Parliamo più al proposito del nostro argomento. Le qualità comuni e le forze apparenti dei corpi si possono ridurre ad un definito numero di titoli. *Estensione*, *figura*, *solidità*, *durezza*, *mollezza*, *colore*, *sapore*, *odore*, *suono*, *caldo*, *freddo*, *forze di attrazione*, *di repulsione*, *di espansione*, ecco oggetti noti, il catalogo dei quali è definito. Ora l'*effetto* delle arti tutte *esterne*, ossia l'*oggetto tecnico* delle arti, non può eccedere il numero di queste qualità comuni. Così esse si ridurranno, per esempio, a togliere una data figura o darne un'altra, a togliere un dato colore o comunicarne un altro. Ora riguarderanno la coesione dei corpi coll'ammollire, indurire, fondere, triturare. Talvolta affetteranno gl'*ingredienti* dei corpi stessi coll'estrarre, mescolare; talvolta eziandio la connessione e località dei corpi intieri, per congiungerli, disgiungerli, traslocarli; e talora avranno per oggetto le *forze* naturali. In breve, tutti gli effetti che l'umana potenza può produrre sui corpi si possono compendiare sotto certe classi generali, e determinate dalle qualità *sensibili* dei corpi. Il titolo di queste classi, in quanto viene riferito alle azioni della potenza umana, formerà quelli delle classi generali delle arti. Se il caratteristico primario dell'arte sta nell'effetto ch'essa produce, è chiaro che la massa delle arti verrà così compendiata con vera ed universal legge filosofica, senza tema di gravi ommissioni.

§ 619. *Nozioni direttrici per distribuire e suddividere i titoli delle arti* esterne *giusta il miglior ordine naturale.*

Formata questa compilazione metafisica dei *titoli* principali delle arti *concrete*, si passa ad un' altra osservazione. Dopo la fabbricazione degli strumenti, e la preparazione delle materie primitive e comuni, molte arti si esercitano in una maniera indipendente le une dalle altre. Quindi è forza che il loro catalogo massimo e metafisico venga ridotto ad una enumerazione, come fu osservato parlando delle scienze, nelle quali la cognizione di certi fatti si trova per rapporto a noi indipendente da certi altri. Laonde nel prospetto enciclopedico, dopo le arti relative all'aumento della potenza e alla preparazione delle materie comuni, non si potrà evitare di distribuire le arti particolari in certi titoli generali disposti in una medesima linea, e dirò quasi paralleli gli uni agli altri. Dopo di ciò nascono le *ramificazioni* dei titoli generali e speciali, giusta la norma sopra assegnata (§§ 553. 554).

§ 620. *Dei nessi e dei sussidii scambievoli delle scienze e delle arti.*

Tutto questo riguarda l' organizzazione logica, dirò così, dei corpi tutti delle arti. Ma dopo avere delineato questo prospetto organico, rimane l'esposizione ossia il prospetto dei sussidii e dell' azione e reazione che passa fra le scienze e le arti, e le arti stesse le une verso le altre. In questo sistema consiste la vita, dirò così, del mondo fisico-morale. Dalla cognizione di questa vicendevole influenza dipende primariamente la potenza di far progredire tanto le une, quanto le altre. Ma sarebbe impossibile racchiudere entro d'un solo prospetto tanto la forma dell' organizzazione logica, quanto il sistema della scambievole influenza ed azione.

È dunque mestieri far succedere una serie di carte ossia di prospetti particolari, nei quali colla maggior brevità possibile vengano segnate queste azioni e reazioni, questi soccorsi e vincoli fra le scienze e le arti, e le arti scambievolmente. L'ordine, col quale debbono essere disposti questi prospetti particolari, dev' essere quel medesimo col quale i titoli loro giacciono nel prospetto generale. Per quella ragione sarebbe acconcio porre in fronte sì ai titoli generali esistenti, dirò così, nel mappamondo universale, che a quelli dei prospetti particolari, una serie di numeri identici e corrispondenti. In ogni prospetto particolare poi si potrebbero segnare, appiedi agli articoli o trattati concernenti, i vincoli, la dipendenza e l' influenza di quel titolo particolare.

§ 621. *Conclusione di questo Capo.*

Questo basti circa l'argomento dell'ordine enciclopedico delle scienze e delle arti ad uso dei filosofi. Si troverà forse che, giusta la competenza di un Trattato preliminare di pubblico Diritto, io mi sono trattenuto soverchiamente su questo argomento. Ma siccome l'esposizione diretta della scienza e dell'arte sociale deve camminare spedita, e dobbiamo supporre la notizia dei diversi fini, ossia dello stesso scopo diviso in più fini prossimi, per non occuparci che della teoria dei *mezzi* più vicini alla pratica; così l'ufficio di questo Trattato preliminare si è quello di stabilire questi *fini primarii*, e di provarne la *necessità*, ossia il dovere e il diritto. Ora il fine dell' istruzione pubblica essendo indivisibile da quello della conservazione, io mi sono creduto in dovere, posta l' assoluta mancanza di una norma necessaria sì pei legislatori che per gli istruttori in un argomento così importante, di accennare le nozioni direttrici valevoli a condurre alla formazione dell' indicato prospetto enciclopedico. Per ora non si vede che un tenuissimo aspetto della di lui importanza. Allorchè tratteremo del Diritto politico e dell' arte sociale in particolare, si manifesteranno i moltiplici rapporti che lo rendono interessante nella legislazione d'una società incivilita.

CHE COSA È EGUAGLIANZA?

MEMORIA

DI

G. D. ROMAGNOSI

PUBBLICATA LA PRIMA VOLTA IN TRENTO NEL 1792.

§ 622. Tutti in questi tempi parlano di *eguaglianza*, e forse assai pochi ne hanno una vera ed estesa nozione. Il volgo specialmente vi annette un'idea, la quale quanto è conforme alla rozzezza del suo intendimento ed è falsa nella sua applicazione, altrettanto lusinga la sua avidità, ed è rivolta a fomentare i più gravi disordini, i quali alla fine riescono più nocivi al volgo stesso, che a quella classe contro la quale da principio sembrano unicamente rivolti. Le conseguenze più moderate dell'opinione volgare d'oggidì sull' *eguaglianza* sarebbero uno spirito d'insubordinazione alle leggi, un poco rispetto anche verso la classe più virtuosa della società, il desiderio dell'usurpazione di ogni rango, e finalmente il saccheggio o palese od occulto fino delle più ristrette altrui proprietà. E Dio non voglia che molti scrigni, molti granai e molte cantine non siansi ormai risentite di questa opinione sull'*eguaglianza*, anche ad onta delle istruzioni le più pazienti, delle invettive le più forti, e degli anatemi i più tremendi, dei quali i Ministri dell' Altare fanno risuonare le cattedre della Religione per insinuare una guisa opposta di pensare. Qui la Filosofia presta l'opera sua alla Religione, e la Religione dovrebbe cogliere questo momento per fiancheggiare la Filosofia. Qui si parla al volgo, e nello stile del volgo. Crederei di far arrossire quelli che no'l compongono, se rivolgessi a loro le mie parole. Voglio credere per ciò ch' essi non abbiano nulla di comune con altri pretesi maestri in gazzette, i quali per questa parte sono assai meno del volgo stesso.

§ 623. Volete voi sapere cosa intendere si debba per *eguaglianza* in Morale ed in Diritto? Imaginatevi il fatto seguente. Robinson e Zadich colle loro mogli fanno un viaggio in mare. Si solleva una tempesta, e sono gittati in un'isola, dove si salvano. Le loro barche restate in possesso

delle acque e dei venti vengono rotte e disperse; onde sono costretti di rimanere nell'isola, senza poter più tornare alle loro case.

§ 624. Per buona sorte in quest'isola si trovano delle case, ma senza abitanti, perchè furono prima rapiti dai corsari. In esse si trovano attrezzi di agricoltura, ed agio abbastanza da ricoverarsi. L'isola ha alcun poco di terreno colto, e alquanto frumento per seminare. Robinson e Zadich comprendono che per sostentarsi è necessario di coltivare la terra: quindi convengono di dividersela in porzioni *eguali*, e di ajutarsi nel resto alle occorrenze.

§ 625. In capo ad un anno Robinson e sua moglie, essendo più attivi, robusti ed industriosi dell'altra famiglia, raccolgono alcuni sacchi di più di grano. Quindi ecco la *disuguaglianza* fra le due famiglie nei prodotti utili.

§ 626. Accade che Zadich viene a produrre molti figli, ed i proventi del suo campo non bastano ad alimentarli tutti. Robinson per lo contrario non ne genera che due soli, ed egli di mano in mano ha migliorato il suo fondo. Quindi Zadich si presenta a lui, e gli offre parte della sua terra, chiedendo in corrispondenza altrettanto grano da alimentare la sua famiglia. Robinson accorda un tale contratto; ed eccolo più ricco di Zadich anche riguardo ai *fondi*. Così si verifica una *disuguaglianza di beni stabili.*

§ 627. Finalmente cresciuti i figli di Zadich, e trovandosi angustiati dalla moltitudine e dalla ristrettezza del terreno, uno di essi per nome Orondal si reca da Robinson, offrendogli di coltivare per lui parte del suo campo, con patto di dividerne seco i frutti. Robinson lo accetta. Ed ecco stabilita non solo la *disuguaglianza*, ma anche l'*opposizione* rapporto alla *proprietà*. Robinson possiede, ed Orondal no; Robinson comanda, ed Orondal serve.

§ 628. Interrompiamo qui la storia, e facciamo qualche riflessione. Credete voi che in tutta la serie di questo racconto queste due famiglie abbiano osservata la *giustizia naturale?* Voi lo sentite nel fondo del vostro cuore. Credete voi che abbiano osservata l'*eguaglianza di diritto?* Sì certamente; ed appunto hanno osservata la *giustizia*, perchè hanno operato a norma dell'*eguaglianza*. Ma realmente esse sono divenute fra di loro *disuguali.* Lo concedo; ma dico che appunto sono così disuguali, e lo sono con giustizia, in vigore del principio dell'*eguaglianza.* No'l comprendete ancora? Io mi spiego.

§ 629. Ditemi: se al momento che Zadich e Robinson sbarcarono colle loro mogli, Zadich avesse ammazzato Robinson, avrebb' egli fatto

una cosa giusta? Voi rispondete di no. E perchè? Perchè, voi mi direte, Zadich non era padrone della vita di Robinson. Ma perchè, chieggo io, non n'è egli padrone? Perchè, voi replicate, Zadich è un uomo come Robinson, e niente più; e quindi se Zadich avesse avuto diritto di uccidere Robinson, questi per eguale ragione avrebbe avuto diritto di uccidere Zadich: la qual cosa involge contraddizione.

§ 630. Ma trovandosi essi in un luogo dove non vi sono nè leggi, nè tribunali, nè pene, sarebbe stato almeno lecito al momento dello sbarco a Zadich di spogliare Robinson de' suoi vestiti, o di legarlo come un cane e farselo schiavo? Il vostro cuore e la vostra bocca con impazienza mi rispondono di no. E perchè tutto questo? Per lo stesso principio di prima; e poi, replico, Robinson avrebbe avuto lo stesso diritto dal canto suo sopra di Zadich.

§ 631. Voi dunque sentite che almeno in quest'epoca l'*eguaglianza* è il principio di *giustizia* unico fra gli uomini; che quest'*eguaglianza* è fondata su di una verità fisica di *fatto*, cioè che ogni uomo tal quale è realmente in sè stesso, nella guisa di nascere, nella figura e nelle facoltà interne, a dir breve, tanto riguardo alla macchina, quanto riguardo allo spirito, ne' suoi bisogni e nel suo fine, è simile ad ogni altro uomo. Voi avete sentito del pari, che nella divisione delle terre fu osservata l'*eguaglianza* tra le due famiglie.

§ 632. Ma se l'uno dei due avesse voluto cacciar l'altro dal fondo e dalla casa avanti il raccolto, per impossessarsi dei frutti pendenti? Voi mi dite che ciò sarebbe stata *iniquità*. E perchè? Perchè, mi rispondete, Robinson e Zadich essendo eguali, ed essendo ognuno di essi in casa propria e sulla sua terra al pari dell'altro vero padrone, non sarebbe stato lecito all'uno di spogliar l'altro del suo possesso per usurparselo egli. Che se volessimo concedere un tale *diritto di usurpazione*, converrebbe concederlo ad entrambi; poichè non v'è nessuna ragione di preferenza nè nella natura delle cose, nè in alcun patto fra essi stabilito. Laonde un tale diritto, oltre essere barbaro, violento, e distruttore della pace e della stessa vita, sarebbe altresì assurdo e contraddittorio.

§ 633. Dunque deve necessariamente riconoscersi che l'unico principio che fa sentire socialmente giusta e sacra la *proprietà* delle cose, e per cui deve essere rispettata, si è la *eguaglianza*. Ma Robinson e Zadich, di già padroni del fondo coltivato colla loro industria, divengono altresì padroni dei *frutti* che ne derivano. Se dunque il fondo di Robinson produce di *più* del fondo di Zadich, Robinson rimane tuttavia legittimo padrone anche del di più, per la stessa ragione per cui egli è padrone del

meno. Ora siccome era in forza dell'*eguaglianza* che si rendeva inviolabile la di lui proprietà, sarà appunto in forza dell'*eguaglianza* stessa che si renderà inviolabile il possesso di un maggiore *aumento* di ricchezze acquistato senza offendere i confini dell'*eguaglianza* altrui.

§ 634. È ben chiaro che se il di più che Robinson possiede non lo avesse acquistato rispettando l'*eguaglianza* sua con Zadich, cioè a dire se glielo avesse usurpato o con violenza o con inganno o con timore, egli non ne sarebbe divenuto nè anche col tempo legittimo padrone; ma è del pari evidente, che avendolo acquistato coll'industria, ed anche coll'ajuto di quella che chiamasi *fortuna*, e così col non ferire niente il fatto altrui, deve considerarsi legittimo padrone dello stato suo *maggiore*, in forza appunto del principio dell'*eguaglianza*.

§ 635. Perciò si sente altresì che non rimane leso il diritto dell'*eguaglianza* anche nella situazione in cui Robinson è *ricco*, ed Orondal *povero;* in cui il primo è *padrone* e possidente, l'altro *servo* e semplice agricoltore. Piuttosto se Orondal volesse rompere a capriccio un tale rapporto, egli violerebbe l'*eguaglianza;* e se taluno volesse giustificarlo, autorizzerebbe un'incessante guerra fra gli uomini, e ridurrebbeli allo stato dei lupi, degli orsi e dei leoni. Disinganniamoci: fra l'*eguaglianza* ben intesa ed il ferreo ed orrendo *diritto del più forte* non v'è mezzo ragionevole. Procediamo più oltre. Queste famiglie si aumentano, e l'isola diviene popolata. Alcuni corsari si affacciano ad essa, e gli abitanti fanno loro resistenza sotto la condotta di un Capo da loro scelto. Egli respinge i corsari colla vittoria. La riconoscenza della nazione vuole perpetuare la memoria di questo fatto, e premiare il Capo che si è segnalato, con decretargli una distinzione personale di *onore*, estesa anche alla di lui famiglia e discendenza.

§ 636. Direte voi che ciò violi il diritto di *eguaglianza naturale?* Niente affatto. A chiunque altro coi talenti e col coraggio era aperto il campo di distinguersi in siffatta maniera; e quando per un consenso unanime della nazione un tale eroe ha acquistato l'anzidetta distinzione, egli ne diventa legittimo *proprietario* al pari di quello che colla sua industria acquista un dato fondo o ne raddoppia il raccolto. Quindi in virtù dell'*eguaglianza*, la quale fa sì che taluno non possa usurpare ciò che l'altro possiede di sua ragione, quantunque possegga di più; in virtù, dico, dell'*eguaglianza* stessa il popolo o il privato non può privare senza ragione l'eroe o la sua discendenza della distinzione di cui è in possesso. Ed ecco che l'*eguaglianza*, e la sola *eguaglianza*, lungi dall'essere contraria, rende anzi legittima la *distinzione* stessa dei ranghi; e com'essa

è un freno pei superiori a non soverchiare illegittimamente gl' inferiori, è del pari un freno degl' inferiori a pro dei superiori, onde non essere a capriccio spogliati dei frutti dell' industria, dei talenti e del coraggio. Se vogliamo parlare con esattezza, l' *eguaglianza* non è veramente un diritto, ma bensì è la *misura* e la salvaguardia naturale dei diritti.

§ 637. Ma poniamo che nella popolazione di quest' isola si facessero leggi o suntuarie o agrarie, le quali limitassero le proprietà delle famiglie al puro bisognevole, e il di più per un assoluto comando lo togliessero ai proprietarii per darlo ai più poveri: cosa ne deriverebbe? Oltrechè tale costituzione sarebbe contraria ai primitivi naturali diritti, come sopra abbiamo dimostrato, essa sarebbe la sorgente di una universale inerzia, l'ostacolo maggiore alla prosperità nazionale, alla popolazione, all' industria, al coraggio, ai progressi della coltura e dell' incivilimento della società. Chi sarebbe infatti tanto sciocco da sudare affaticandosi oltre un dato segno di necessità, colla previdenza di dovere affaticare per altri? Con qual coraggio procurare, senza speranza di migliorare, o lumi o arti o scienze o copia di ricchezze, per essere certamente privato dei beni che sogliono recare? Ne verrebbe adunque che ognuno, limitato al puro bisognevole, non potrebbe opportunamente soccorrere l' impotente, l'ammalato, il difettoso, che pure si troverebbero sempre nella società; che non potrebbonsi premiare i servigi altrui, nè incoraggiare coi premii pubblici o colla riconoscenza privata le virtù sociali; che ognuno dovendo limitarsi necessariamente al travaglio ed all'economia, l' ignoranza, i pregiudizii, gli errori, la rozzezza dei costumi, la ferocia delle passioni e la durezza del cuore sarebbero il retaggio inevitabile di una tale situazione; e quindi lo Stato sarebbe nella massima depressione, languore, barbarie e debolezza. Laonde per fare il bene di tutti non si farebbe realmente quello di alcuno.

§ 638. È dunque chiaro che l'*eguaglianza* di *beni* e di *condizioni* è una chimera in natura, ed una chimera del pari ingiusta che nociva; che il tentare d' introdurla colle istituzioni umane sarebbe un tentare l' oppressione e la degradazione della specie umana; e che essa diverrebbe dannosa assai più per coloro, al giovamento dei quali si temesse che, non osservata, potessero abusarne: che per lo contrario la *disuguaglianza* di beni e di stato è inevitabile; ch' essa è una conseguenza naturale delle cose e dei diritti umani, ed un effetto del rispetto usato all'*eguaglianza*; e che finalmente fino ad un dato segno essa è la più utile, anzi necessaria condizione di uno Stato.

§ 639. Io credo finalmente superfluo di parlare della *disuguaglianza*

di *autorità*, nata dalla costituzione del governo civile. Il volgo sente con troppo di forza che una città senza leggi, senza governo e senza autorità; una città in cui il malvagio non fosse contenuto, corretto e spaventato da una forza preponderante e legittima; sarebbe una spelonca di bestie feroci, ed una vera imagine del caos. Quindi è, che per fare appunto rispettare l'*eguaglianza* è necessario introdurre l'*impero* e l'*obbedienza*.

§ 640. Che nelle condizioni della costituzione della sovranità inchiudendosi realmente una vicendevole servitù fra chi comanda e chi ubbidisce; colla sola differenza, che in chi comanda la servitù va accompagnata dalla dignità, perchè il di lei scopo ed il di lei unico dovere, d'onde partono tutti i suoi diritti, essendo la massima felicità nazionale, ella deve rivolgere tutte le sue cure e deve far confluire tutti i suoi benefici effetti unicamente in chi serve; ciò appunto tende a mantenere la felicità comune colla proporzione e colle regole dell'*eguaglianza*. Ed è perciò che in nessuna parte l'*eguaglianza* trovasi sì ben promossa, protetta e difesa, quanto in una buona società civile, cioè in un popolo retto da un forte e ben subordinato Governo, in cui tutti siano servi della legge, e nessuno del privato. Che se mai su di ciò rimanessero tuttavia delle idee confuse, sarebbe più opportuno schiarirle nell'atto che si spiegasse *che cosa sia libertà*.

§ 641. Avanti però di dimettere questo foglio, taluno potrebbe chiedermi una vera e ristretta *definizione* dell'*eguaglianza*, di cui fino a qui abbiamo ragionato. Dicasi una *parafrasi* o la spiegazione del vocabolo, piuttosto che una filosofica definizione. Un'idea semplice e relativa non si può filosoficamente definire. = Qui l'*eguaglianza* non è altro che lo stato medesimo dei diritti naturali umani, in quanto in ogni individuo non sono o maggiori o minori che in ogni altro individuo. — Taluno potrebbe anche dire non essere altro che l'*identità di misura*, ossia l'esistenza della stessa quantità di diritti in tutti gl'individui umani. =

§ 642. A fine poi di conciliare tutte le idee esposte in questo scritto, è mestieri di fare una importante e vera distinzione fra il *Diritto* considerato in sè stesso, e l'*oggetto del Diritto*, che è la cosa su cui egli si versa. Quello che appellasi *jus* è una cosa puramente astratta, intellettuale, incorporea, come per esempio l'anima: per lo contrario l'oggetto, su cui il diritto si versa, può essere ed è quasi sempre una cosa concreta, sensibile e materiale. Così il *jus* di dominio è una cosa intellettuale ed indivisibile: per lo contrario l'oggetto del dominio è una cosa materiale, come l'oro, i campi, le case. E siccome accade benissimo che molte anime umane abitino diversi corpi di grandezza disuguale, benchè essi

siano fra di loro uguali; anzi una stessa anima in età differenti si esercita e sta unita ad un corpo di differente grandezza, senza scemare o aumentare niente della sua sostanza; così i diritti umani possono riguardare ed agire su oggetti esterni di *estensione* differente, senza scemare della loro *intrinseca* quantità.

§ 643. Così si verifica com' essi, benchè esistenti egualmente in diversi individui umani, esercitandosi su di soggetti *disuguali*, nell'atto che stanno per urtarsi o per collidersi o per equilibrarsi fanno sempre sentire la loro *eguaglianza*. Due atleti egualmente robusti, posti alla guardia l' uno di un piccolo effetto, e l'altro di uno assai maggiore, non si possono l' un l'altro soverchiare per rapirselo; e quantunque vengano caricati di pesi disuguali, non lasciano però d' essere dotati di forze affatto eguali. Così il pastore nella sua capanna ed il grande nel suo cocchio dorato sono egualmente *inviolabili*, e su *disuguali* oggetti manifestano una *pari* forza nei loro diritti. In breve, l'*eguaglianza* risiede nei diritti, e la *disuguaglianza* nei soggetti esterni su cui si esercitano.

Ecco *cosa sia l' eguaglianza*, e come debbasi intendere, applicare ed esercitare.

CHE COSA È LIBERTÀ?

MEMORIA

DI

G. D. ROMAGNOSI

PUBBLICATA LA PRIMA VOLTA IN TRENTO NEL 1793.

Que chaque citoyen soit dans une parfaite indépendance de tous les autres et dans une excessive dépendance de cité: ce qui se fait toujours par les mêmes moyens, car il n'y a que la *force* de l'Etat qui fasse la *liberté* de ses membres.

J. J. Rousseau, *Contrat social*, Liv. II. Chap. XII.

§ 644. Eccomi rivolto alla moltitudine a parlare di *libertà* dopo averle parlato dell' *eguaglianza*. Argomenti sono questi l'uno all'altro intimamente connessi, e sui quali per mala sorte essa ha adottate delle idee ugualmente false e pericolose. Se l'avidità di possedere e di godere la vita senza fatica, e di conciliarsi per ogni mezzo i maggiori riguardi de' suoi simili in società, troppo naturale all'uomo, ingerisce nel volgo una idea d'una *eguaglianza* assoluta di beni e di condizioni; del pari la brama illimitata di soddisfare ogni propria volontà, altrettanto naturale al cuore istrutto dalle sole passioni, dipinge alla rozza moltitudine la *libertà* sotto l'aspetto di una facoltà di fare tutto ciò che piace, senza dipendere da chicchessia. Quindi la *libertà* predicata al volgo come un diritto assoluto dell'uomo, senza spiegarne il vero senso, e senza segnarne con forza i giusti confini, non cogli oracoli soli del giusto, ma colle persuasioni irresistibili dell'evidente privato interesse, rendegli odioso ogni legittimo potere, e affievolisce in lui l'impero onnipossente di quell'opinione pubblica, che rende rispettabili le leggi, che inspira riverenza alla magistratura; e lo porta fin anche a rivoltarsi contro quella sommissione che è tanto necessaria alle classi superiori della cittadinanza per la comune armonia e felicità. In breve, l'*eguaglianza* e la *libertà* mal intese spingono alla licenza ed all'anarchia. Esse poi vengono sempre mal in-

tese, quando non vengano chiaramente spiegate. Tale fu e sarà sempre la sorte del volgo in ogni secolo ed in ogni paese, che in forza di quell'ignoranza che pare a lui riservata, e di quell'intemperanza morale naturale all'uomo, per cui rendonsi necessarii i Governi, egli debba sempre essere portato e nelle opinioni e nelle passioni sue all'*estremità* delle cose.

§ 645. È dunque necessario di ovviare alle conseguenze di questa sfrenata e nociva maniera di pensare, sgombrando le illusioni dell'errore, e mostrando ad un tempo stesso alla moltitudine ciò che richiegga il suo vero interesse. Ma forse dovremo noi eseguire ciò coll'esporre ampiamente tutti gli aspetti della verità, o veramente dovremo limitarci ai rapporti soli che di presente possono interessare? Chiunque mediocremente istrutto non ignora che la *vera sociale libertà*, contraria del pari alle angustie dell'oppressione ed alle sfrenatezze dell'indipendenza, consiste unicamente nella facoltà di esercitare senza ostacolo tutti quegli atti che possono farci felici senza l'altrui ingiusto nocumento; e che perciò essa si ottiene soltanto praticando la giustizia e le virtù sociali. Perciò è noto che la *situazione* unica, acconcia e naturale di questa preziosa facoltà, lontana egualmente dal dispotismo e dall'anarchia, rinviensi soltanto là dove esiste un forte e ben subordinato Governo, nel quale il privato o rivestito o nudo di autorità non possa nulla, e la legge abbia la maggiore possibile autorità. Fino a che vi saranno degli uomini, delle passioni e degli errori, converrà sempre non solo *persuadere*, *apparecchiare* e *costituire*, ma eziandio *costringere* coll'urto e coll'equilibrio delle tendenze e dei poteri le società intere ad essere felici. Tutto questo si sente non solamente dal politico, ma da ogni uomo che conosca anche per poco i suoi simili.

§ 646. Ma fornita la mente di queste benchè vere nozioni sulla *libertà sociale*, e di altre simili generali idee, si crederebbe forse di possederne quei rapporti che sono necessarii a conoscere, onde applicarle utilmente al Diritto, alla Morale ed alla Politica? Mai no. È troppo evidente che la *libertà sociale* essendo estesa quanto lo sono tutte le leggi possibili sociali, le quali in sostanza non sono se non se impulsi o limitazioni della stessa *libertà umana;* che inoltre salendo alle *cagioni* che la possono e debbono fondare, promuovere e mantenere; il pensiero deve girarsi su tutte le circostanze fisiche, politiche e morali operanti su di una società; e che perciò chiunque conoscere ne volesse la natura ed i mezzi che la mantengono in una guisa utile alla pratica, dev'essere versato e padroneggiare in una guisa suprema tutta quanta la scienza della Legislazione e della Politica delle nazioni.

§ 647. Voler pertanto istruire il popolo sulla *libertà* presa nella sua totale estensione, sarebbe un progetto egualmente impossibile che ridicolo, e solo atto a palesare la stupidità dello scrittore che tentasse di eseguirlo.

§ 648. Lascieremo noi dunque, in vista di tali riflessi, la moltitudine senza istruzione veruna su questo argomento? Ma ciò sarebbe lasciarla in un errore sommamente nocivo specialmente in questi tempi, e potrebbe a ragione uno scrittore essere accusato d'inumanità. Se l'impero dell'opinione, che avvezza e mantiene uomini liberi alla subordinazione dei Governi, è il grande legittimo vincolo delle società, non sarebbe egli permetterne la dissoluzione e l'eccidio lasciando sussistere gli errori dell'anarchia?

§ 649. Risulta dunque dalle precedenti combinate riflessioni essere necessario di limitare le nostre osservazioni a quegli aspetti soli della *libertà* che *interessano* la moltitudine, e i di cui rapporti possono essere da lei compresi. Questi riduconsi principalmente a due soli.

1.° Alla dipendenza dalla sanzione delle leggi, indotta dal comune vantaggio e dalla *forza* preponderante del Governo.

2.° Alla dipendenza dalle migliori classi dello Stato (mantenuta per altro l'*eguaglianza* dei diritti), indotta dalla forza del bisogno e dalla comune utilità, e protetta dal Governo.

§ 650. Ciò spiegato ed afforzato colla voce stessa dell'*interesse* d'ognuno, si può lusingare che l'*istruzione* potrà prevenire, nella miglior maniera possibile dipendente da lei, i cattivi effetti che si temono dall'illusione, dall'errore, dall'avidità, dall'interesse, e dalle sregolatezze della irreligione; lasciando di compiere l'opera, per gli altri impulsi che dipendono dalla condotta e dal maneggio degl'interessi e delle imprese, alla prudenza ed all'umanità dei Direttori delle nazioni. Ritorno alla moltitudine, ed imprendo il mio assunto col seguente racconto.

EPOCA PRIMA (1).

§ 651. Eravi in Arabia un popolo chiamato *Troglodita*, discendente da quegli antichi Trogloditi, i quali, se noi dobbiamo prestar fede agli

(1) Il seguente racconto, per quello che riguarda la prima epoca, io l'ho tratto interamente dall'immortale Presidente di Montesquieu, *Lettres Persanes*, Lettre XI. Siccome mi abbisognava appunto una parte simile a questa, così io avrei creduto per lo meno superfluo imaginarla di nuovo. Aggiungerò, che sarei forse anche stato accusato di una emulazione temeraria, se avessi osato tentarlo.

storici, rassomigliavano più alle belve che agli uomini. Questi però non erano selvaggi, come i loro antenati. Avevano un Re di origine straniera, il quale volendo correggere e punire i delitti, li trattava con fermezza; ma eglino congiurarono contro di lui, lo uccisero, e sterminarono tutta la famiglia reale. Ciò fatto, si radunarono per formarsi un Governo a modo loro; e, dopo molti dispareri, crearono dei magistrati. Ma poco dopo averli eletti divennero loro insopportabili, e del pari gli sterminarono.

§ 652. Questo popolo, libero da questo nuovo giogo di *dipendenza civile*, non consultò omai più che la propria indole sfrenata ed intollerante; ond'è che tutti i particolari convennero di non ubbidire a chicchessia, e che ognuno in avvenire attenderebbe unicamente a' suoi interessi, senza consultare quelli degli altri. Questa unanime risoluzione lusingava assaissimo tutti i particolari. Eglino dicevano: per qual ragione debbo andare a stancarmi nel lavorare per gente, della quale nulla m'importa? Io penserò unicamente a me stesso; io vivrò felice: che importa a me che gli altri stiano bene o male? Io mi procurerò tutto l'occorrente; e, purchè io lo abbia, a me non preme che gli altri Trogloditi siano miserabili.

§ 653. In questo stato di cose voi vedete, o lettori, che quel popolo aveva la massima *libertà* ed *eguaglianza* di condizioni. Egli non dipendeva da verun Governo che a lui comandasse, nè da verun privato che assoggettasse la di lui fatica col bisogno. Credete voi che così egli si trovasse bene? Avanti di deciderlo, vi prego di badare attentamente al progresso della storia.

§ 654. Si era allora nel mese di seminare le terre. Ognuno disse: io non lavorerò il mio campo se non perchè mi fornisca il grano che mi abbisogna per alimentarmi; una più grande quantità sarebbe inutile; ed io non voglio affaticarmi senza ragione.

§ 655. È però da notare, che le terre di quel piccolo regno non erano della stessa natura: alcune di esse erano aride e montuose; e le altre, situate in un basso terreno, erano irrigate da molti rivi. Ora in quell'anno la siccità fu talmente grande, che le terre poste all'alto mancarono affatto di raccolto, mentre che le altre, che poterono essere irrigate, furono fertilissime. Allora i popoli della montagna gridarono per la fame, e chiesero soccorso a quei della pianura; ma questi, piena l'anima di avidità e chiuso il cuore alla compassione, nè dovendo ubbidire a Governo alcuno che sopraintendesse a far distribuire il raccolto, o a procurarne almeno dagli Stati esteri, ricusarono di dividerlo coi bisognosi abitanti della montagna; talchè essi in molta parte emigrarono dal paese,

per andare a mendicare altrove; parte perirono dalla fame; ed altri pochi con miseri avanzi e con cattivi cibi rimasero ivi nel paese.

§ 656. L'anno successivo fu piovosissimo; onde la parte emigrata degli abitanti de' luoghi alti, ritornati alle loro case, vi ottennero una straordinaria fertilità, e le terre basse furono sommerse sotto l'acqua. La metà del popolo gridò una seconda volta per la fame; ma que' miserabili trovarono della gente altrettanto dura quanto essi.

§ 657. Uno dei principali abitanti aveva una moglie assai bella; il suo vicino ne divenne innamorato, e gliela tolse. Si mosse perciò una grave contesa fra di loro; e dopo assai ingiurie e percosse, che si diedero scambievolmente, finalmente convennero di rimettersi alla decisione di un Troglodita, il quale nel tempo che sussisteva la repubblica aveva avuto qualche credito. Quindi recaronsi a lui, e vollero esporgli le loro ragioni. Ma quel Troglodita, ciò sentendo, rispose loro: Che importa a me che quella donna sia piuttosto vostra, o di quell'altro? Io ho il mio campo da lavorare, nè sarò così sciocco da perdere il mio tempo ad ultimare le vostre differenze ed a curare i vostri interessi, e frattanto trascurare i miei. Io vi prego a lasciarmi in pace, e a non importunarmi più colle vostre contese. — E così dicendo egli li lasciò, e andò a lavorare la terra. Il rapitore, ch'era il più forte, giurò che sarebbe morto piuttosto che restituire quella donna; e l'altro, penetrato dall'ingiustizia e dalla violenza del suo vicino, e dalla durezza dell'arbitro, se ne tornava disperato; allorchè trovò sulla strada una donna giovane e bella: egli non aveva più la sua; e quella gli piacque viemaggiormente allorchè seppe ch'ella era la moglie di quello ch'egli avea voluto prendere per arbitro, ed era stato così poco sensibile alla sua sventura. Egli quindi la rapì, e la condusse alla propria casa.

§ 658. Eravi un uomo che possedeva un campo assai fertile, da lui coltivato con grande cura. Due de' suoi vicini unironsi, e lo cacciarono a forza dalla sua casa, occuparono il suo campo, e fecero tra di loro un'unione per difendersi contro tutti quelli che volessero usurparlo; ed effettivamente si sostennero così per lo spazio di parecchi mesi: ma l'uno dei due, annojato di dividere ciò che poteva aver solo, ammazzò l'altro, e divenne solo padrone del campo. Il suo dominio non fu lungo. Due altri Trogloditi vennero ad assalirlo; e trovandosi egli troppo debole per difendersi, fu ammazzato.

§ 659. Un altro Troglodita quasi affatto nudo vide della lana da vendere, e domandò quale ne fosse il prezzo. Il mercante disse fra sè stesso: naturalmente non dovrei sperare dalla mia lana altro denaro, se non

quanto ne occorrerebbe per comperare due misure di frumento; ma io la voglio vendere quattro volte di più, onde averne otto misure. Convenne quindi al compratore della lana di sborsare il prezzo richiesto, se volle ottenerla. Allora il mercante, che avea venduta la lana, disse: Io sono ben contento; ora avrò del frumento. — Che dite voi? rispose l'altro. Voi avete bisogno di grano? Io ne ho da vendere; ma il prezzo forse vi sorprenderà, perchè voi sapete che il grano è ora sommamente caro, e che la carestia regna presso che da per tutto. Ma restituitemi il mio denaro, e vi darò una misura di grano; altrimenti vi protesto che io non me ne voglio privare, se voi doveste anche crepare di fame.

§ 660. Frattanto una malattia crudele, prodotta dai cibi immondi e mal sani di cui si dovettero pascere molti di quegli abitanti, e dai disagi di una vita affaticata, devastava quelle contrade. Un medico abile vi giunse dai paesi circonvicini, e vi apprestò dei rimedii così opportuni, ch'egli guarì tutti quelli che si posero sotto la sua cura. Cessata la malattia, egli andò a casa di tutti quelli che aveva curati a dimandare il suo salario; ma con somma ingiustizia e ingratitudine gli fu negato. Egli quindi tornò nel suo paese, ove giunse stanco dal lungo viaggio.

§ 661. Poco dopo però egli seppe che la stessa malattia si faceva di nuovo sentire, ed affliggeva più che mai quella terra ingrata. A questa volta i Trogloditi non attesero che quel medico andasse a loro, ma bensì eglino recaronsi a lui per implorare soccorso. Ma egli rispose loro: Andate, uomini ingiusti; voi avete nell'anima un veleno più mortale di quello da cui vorreste guarire; voi non meritate di occupare un luogo sulla terra, perchè non avete nè moderazione, nè Governo, nè umanità; e perchè le leggi della giustizia o non sono da voi conosciute, o sono da voi disprezzate. Io crederei di offendere gli Dei, che vi puniscono, se mi opponessi alla giustizia della loro collera (1).

§ 662. Io non la finirei mai, se volessi riferire tutti i disordini, le ingiustizie, i delitti, gli assassinii, e gli errori d' ogni genere, che immersero in un abisso d'infelicità quel popolo, che senza moderazione, senza freno e senza leggi godeva della pretesa *volgare libertà*. Basti solo quello che ne ho riportato, per far sentire quali siano le conseguenze dello stato di assoluta ed illimitata *libertà* ed *eguaglianza*; conseguen-

(1) Fino a qui il sopra lodato Montesquieu. Per l'ulteriore continuazione io avrei amato che il celebre milord Littleton, nelle di cui *Lettere di un Persiano in Inghilterra al suo amico a Ispaan*, si trova la continuazione dell'istoria dei Trogloditi incominciata da Montesquieu, mi avesse somministrato il restante del quadro relativo ai tempi in cui scrivo; ma l'inglese scrittore nulla mi ha somministrato all'uopo.

ze che accaderebbero in qualunque altro paese del mondo che volesse imitare i Trogloditi. Per aver quel popolo non saputo conoscere le vere leggi della *libertà sociale*, indispensabili da quelle della *giustizia* e della *dipendenza* da un Sovrano, e per averle infrante per secondare ciecamente la propria avidità, giunse a rovinare sè stesso; ed ognuno per voler essere troppo *libero* fu lo schiavo di mille tiranni; per non aver voluto ubbidire ad un Governo, egli dovette combattere contro la fame, la violenza, gli assassinii, le malattie; e ciò nonostante essere doppiamente schiavo ed infelice, talchè dovette vedere verificarsi il proverbio turco, che fa più male una notte sola d'anarchia, che dieci anni di tirannia. Ma d'onde tutto questo? Dalla cupidigia e dalla ignoranza. Sì, la cupidigia e l'ignoranza divennero le due uniche sorgenti di tutti i mali di quel popolo, come lo sono di tutta la vita dell'uomo. La cupidigia e l'ignoranza, ecco i due genii malefici della specie umana; ecco i decreti della sorte, che hanno rovesciati gl'imperi; ecco gli anatemi celesti, che hanno colpite le mura un tempo gloriose delle antiche, celebri e fiorenti città, e che in questi medesimi tempi minacciano eccidii, incendii e ruine.

EPOCA SECONDA.

§ 663. Accadde ben presto che i Trogloditi, stanchi dei mali che scambievolmente si recavano, sospirarono con ansietà la pace; e riflettendo sulle sciagure che li opprimevano, si dissero l'un l'altro: Noi ci rechiamo scambievolmente dei mali orribili per voler secondare le nostre passioni; e ciascun di noi per invadere ogni cosa fa sì che nessuno possegga veramente quello che ha: ciò che uno rapisce oggi, gli vien tolto domani; ognuno vuol essere indipendente, e nessuno rimane libero. Stabiliamoci dunque di comune consenso degli arbitri che giudichino le nostre pretese, e pacifichino le nostre discordie. Quando il forte sorgerà contro il debole, l'arbitro lo reprimerà, ed egli disporrà delle nostre forze per tenere in freno la violenza; e la vita e le proprietà di ciascuno di noi saranno sotto la protezione e la garanzia comune; e noi godremo tutti dei beni della natura.

§ 664. Così nel seno di questa popolazione si formarono delle convenzioni espresse, che divennero la regola delle azioni dei particolari, la misura dei diritti, e la legge dei loro rapporti.

§ 665. Siccome però rimaneva tuttavia in essi assai veemente l'amore della indipendenza, alla quale non rinunziarono che loro malgrado, costretti dalla prepotente forza delle sciagure provate; così per questa

gelosia della loro libertà crearono un Governo affatto popolare. Quindi elessero fra loro degli *agenti*, ai quali confidarono la bilancia dei diritti, e la spada per punire le trasgressioni dei malvagi.

§ 666. Ma in quegli agenti il tempo e l'opportunità dell'autorità loro confidata avendo aperto lo sfogo del fermento represso della cupidigia, si appropriarono i poteri dei quali non erano che custodi, ed impiegarono i fondi pubblici a corrompere le elezioni, a cattivarsi dei partigiani, e a dividere il popolo stesso fra di lui. Con questi mezzi perpetuarono in loro medesimi e nelle loro famiglie il comando; e lo Stato agitato dagli intrighi degli ambiziosi, dalle largizioni dei ricchi faziosi, dalla venalità dei poveri oziosi, della ciarlataneria degli oratori, dall'audacia degli uomini perversi, dalla debolezza degli uomini virtuosi, lo Stato fu travagliato da tutti gli inconvenienti dalla repubblica popolare. Così questo Governo, introdotto in quel popolo avido e non virtuoso, produsse mille tiranni alla libertà pubblica, e infinite vittime furono immolate alla pretesa libertà di questo Governo (1).

EPOCA TERZA.

§ 667. In mezzo a queste dissensioni si affacciarono alla repubblica dei Trogloditi poche truppe persiane, e senza molta resistenza conquistarono quel paese. Ciò fu per lui una vera felicità. I conquistatori vi apportarono e stabilirono un Governo moderato, in cui i poteri distribuiti si contrabbilanciavano con una felice reazione ed armonia, e le passioni vigorose, ma regolate, e i poteri individuali di concerto confluivano al bene universale. Soprattutto i beni erano distribuiti con una gradazione lontana del pari da una smoderata ed opprimente sproporzione, e da una forzata ed assoluta parità. La morale era pura, ed animatrice dell'industria e dello scambievole soccorso. La religione era la più sociale che rin-

---

(1) Non si nega che la democrazia, allorchè viene costituita senza inganno o violenza, non possa riuscire un Governo legittimo al pari di ogni altro che venga formato con simili condizioni; ma egli è del pari vero, e può ad evidenza dimostrarsi, che s'egli può convenire ad un popolo piccolo, non per anco corrotto dai vizii sociali, e situato in guisa da non essere ammollito e corrotto; per lo contrario non può convenire ad una nazione, in cui si trovano circostanze contrarie alle sopra indicate. Forse ciò ne verrà fatto di persuadere con uno scritto in cui saranno esaminate le seguenti questioni.

I. Che cosa sia la democrazia, e quali i di lei essenziali requisiti.

II. Quali siano le condizioni e le qualità che un tale Governo deve presupporre in un popolo per essere instituito, e quali debbano continuarvi per essere durevole.

venirsi potesse: essa era la religione di Zoroastro [1]. Quindi nel giro di un mezzo secolo fra gl' individui di quella nazione si stabilì un felice equilibrio di forze e di azioni, che formò la comune sicurezza e libertà. Ivi svegliossi un fermento di emulazione e d' industria, che moltiplicò i prodotti dei fondi, delle arti e dei lumi; e nell' atto che si accresceva il numero dei consumatori, si accresceva pur quello dei comodi privati e delle forze pubbliche. Il nome di *equità* e di *giustizia* fu riconosciuto e riverito; l' eccesso delle ricchezze fu attemperato e corretto, non colla violenza delle partizioni comandate, o con limitazioni prefisse al loro aumento da un Codice sospettoso ed impotente; ma bensì da un impulso libero e volonteroso delle passioni dei ricchi, abilmente dirette con un secreto avviamento dalla prudenza delle leggi, che avevano saputo annettere agli atti di beneficenza un premio ed un compenso di opinione, coronandole colla gloria e coi contrassegni della pubblica stima, graduati con un' avveduta proporzione alla loro diversa importanza ed utilità. Tal cosa però in quel solo Governo poteva eseguirsi: perciocchè in esso solamente l' interesse privato essendo immedesimato col pubblico, non potevano essere stimate che quelle cose ch' erano conformi al bene generale; ed i poteri individuali essendo nella massima dipendenza dalla forza dello Stato, non rimanevano altri mezzi di distinguersi, fuorchè le imprese della virtù sociale e del patriottico eroismo. Laonde scorrendo quel paese, si vedevano le città piene di popolazione attiva, colta e laboriosa, i campi coperti di messi, le valli di gregge, i colli di frutta, il mare di vascelli; e la nazione fu possente, celebre e felice.

EPOCA QUARTA.

§ 668. Tanta proprietà e tanto splendore dei Trogloditi mosse la invidia e la gelosia di una vicina nazione, che trovavasi assai meno felicemente costituita e meno possente. Il di lei Governo temè che cresciuto

---

(1) La parte morale del sistema religioso di Zoroastro era del tutto pacifica, sociale, ed animatrice dell' industria e della prosperità nazionale. Nei passi che il Sadder e il Zend-A Vesta hanno conservato di lui, egli dice: „ L'azione più aggradevole a Dio è di coltivare la terra, di voltarla e rivoltarla, di condurvi delle acque correnti, di moltiplicarvi le piante e gli esseri viventi, d' aver delle greggie numerose, delle giovani vergini feconde, molti figli, ec. „ Perciò si vede tuttavia l'*Aderbiam* moderno, che fa una parte della Media antica, le montagne del *Kourdestan* e del *Diarbekir* riempite di canali sotterranei, per mezzo dei quali gli antichi abitanti conducevano le acque in secchi terreni, per renderli fecondi; le quali cose erano per essi altrettanti atti meritorii (vedi Hide ed Henrilord).

vieppiù il potere dei Trogloditi, non pensassero in qualche tempo a formare progetti d'invasione contro di essa, o che almeno l'esempio del più bel Governo vicino non isvegliasse nel proprio popolo la brama di pareggiare quello in prosperità, e quindi che non richiedesse da' suoi direttori una riforma utile nel sistema di governare. Essa avrebbe sotto qualche pretesto mossa la guerra ai Trogloditi; ma tanto non ardiva, stante la troppo dichiarata loro superiorità in forza ed in ricchezze. Ella quindi ebbe ricorso all'astuzia ed al tradimento. Ella inviò segretamente degli emissarii fra i Trogloditi, i quali spargessero delle massime sediziose contro il Governo, inspirando ad alcuni del popolo sentimenti di malcontento, e brama di riforme. Il Governo dei Trogloditi non poteva essere o cangiato o riformato senza la decadenza e la rovina della nazione; ed era appunto ciò che i gelosi suoi vicini cercavano. Per ottener ciò gli emissarii s'insinuarono tanto presso dei più ignoranti della nazione, quanto presso di coloro cui una cattiva condotta aveva rovinati, e dei quali si trova sempre qualche numero anche nei migliori Stati. È però da notare che la maggior parte di costoro erano avventurieri degli altri Stati, trattivi dalla lusinga di migliorare la loro sorte dopo aver dissipato in patria il loro patrimonio, perduta la loro riputazione, e spenta la speranza di più far risorgere la loro fortuna. Costoro, piena l'anima di corruzione, di ardimento, e intraprendenti d'ogni misfatto, non potevano sperare di cangiar la loro sorte che con qualche novità pericolosa allo Stato. La calamità pubblica sola poteva essere la divinità loro soccorritrice. Guadagnati dagli emissarii coll'oro, e colla prospettiva d'un cangiamento di cose favorevole alla loro disperata situazione, spargevano fra i loro simili, e fra i semplici ed i più male agiati, dogmi d'innovazione e di rivolta contro il Governo, che lusingavano la volgare avarizia ed ambizione. Noi conveniamo, dicevano essi, che la nazione dei Trogloditi è brillante; che il Governo è ben costituito ed amministrato; che verun cittadino non viene privato della libertà se non a norma del dettame delle leggi da lui conosciute; che non soffre soperchieria dal ricco e dal potente; o, se mai la soffrisse, i suoi diritti vengono tosto rivendicati dalla pubblica forza: in breve, che la condizione politica di ognuno, tanto per la costituzione quanto per l'amministrazione, è forse la migliore possibile. Ma dopo tutto questo si dirà forse ch' egli non rechi a molti un grave torto, e che non abbisogni di riforma, e di una grande riforma?

§ 669. Qual è il fine legittimo d'ogni Governo possibile umano, se non la sicurezza ed il benessere del maggior numero? Cosa è ciò che

rende, avanti ogni altra cosa, l' uomo libero e felice, se non la soddisfazione de' suoi reali bisogni, e il godimento delle comodità della vita? Ma cosa altro mai, se non che i *beni di fortuna*, può renderlo tale? Cosa importa a me ch' io non venga imprigionato dal ministero pubblico o perseguitato dal potente, mentre mi è forza sudare nel travaglio, vendere le mie fatiche al ricco, umiliarmi avanti a lui, per ottenerne un pezzo di pane che mi sottragga dalla morte? Il bisogno non è egli una potenza egualmente forte, anzi assai più forte ed estesa della forza istessa? Non vengo io forse ugualmente privato di libertà dalla fame, come dalle catene? Sì, la forza ed il bisogno, se sono le due uniche generali *cagioni* che possono privare suo malgrado l'uomo di libertà, facendogli praticare ciò che non bramerebbe, egli è troppo chiaro che il Governo non protegge la libertà interamente, invigilando soltanto alla ripartizione ed all' esercizio del *potere;* ma ch' egli è preciso suo dovere di stabilire e di vegliare altresì alla ripartizione universale delle *ricchezze*. Se in virtù dell'*eguaglianza* dei diritti un cittadino non mi può di suo privato arbitrio fare la minima violenza, e rapporto a lui io sono perfettamente indipendente, e perchè io dovrò dipendere da lui in una guisa più umiliante, più dura e più estesa, vale a dire in forza del *bisogno?* Se la società deve procurare che le forze e le azioni private vengano egualmente dirette alla comune felicità; se essa supplisce alle ingiurie della natura, che distribuì disugualmente le facoltà *fisiche* d' ogni individuo col riunire tutte le sue *forze* alla difesa di ognuno; se essa ripara alla disuguaglianza delle facoltà *morali* degl' individui coll' *istruzione;* per quale oggetto immediato ella prende tali cure, se non affinchè niuno venga soverchiato dalla superiorità dell' altro, e, in una parola, se non perchè ognuno sia socialmente *libero* ed *eguale?* La *libertà* e l' *eguaglianza*, diritti primitivi ed inviolabili di ogni uomo sociale, non ridurrebbonsi essi ad una nuda *facoltà*, cioè ad una vana parola, se mancassero i mezzi di *esercitarli* in società? Ognuno adunque ha diritto ad usare di tali mezzi. Egli è dunque evidente che le ricchezze, l' influenza delle quali sulla libertà è assai grande, debbonsi assumere dal Governo in una precipua considerazione. E se egli non assume una tale provvidenza, non resta forse a noi la difesa naturale della nostra libertà? Se la società o l' autorità pubblica non ci difende o non ci protegge quando ne abbisogniamo, non rivive forse in noi il diritto della forza privata? Abbiamo noi rinunziato al di lui esercizio per sempre, e fin anche al segno d' essere distrutti, o non piuttosto col solo fine di ottenere sicurezza e felicità? Rompiamo dunque questi legami ingiuriosi, del pari che oppressori,

appostici dall'opulenza; rovesciamo le insultanti barriere che frappongono fra noi ed i ricchi una sì grande distanza; e collocano da una parte i comodi, il fasto ed il potere, dall'altra la miseria, lo squallore e la servitù.

§ 670. Tali erano le massime turbolente e incendiarie di quel branco di sediziosi, le quali sparse con artifizio, e rinforzate da promesse lusinghiere, conciliarono loro un considerabile partito; talchè alla fine convennero di radunarsi in un dato luogo fuori della città, onde deliberare segretamente dei mezzi ad effettuare la sospirata e progettata novella ripartizione delle ricchezze dei Trogloditi. Giunto il giorno, e fatta la radunanza, il Governo ne fu tosto informato. I prudenti Capi, che presiedevano alla di lui direzione, compresero a prima vista che i divisamenti di quella infame radunanza potevano agevolmente attraversarsi, e colla forza sarebbe stato facil cosa dissiparne i membri, e con esemplari castighi spegnere i germi di ogni nuovo loro attentato. Quindi assunte le più pronte e vigorose provvidenze, affinchè venisse serbata la tranquillità nell'interno della città, e gli abitanti rimanessero al coperto da ogni insulto dei malcontenti, amò meglio appigliarsi ai consigli della dolcezza e della persuasione; tanto più che s'avvide che molti dei Trogloditi, che entrarono nel partito dei rivoltosi, vi furono tratti più dall'illusione, dall'errore, e dalle apparenze di proteggere una giusta causa, anzichè da un impulso di consumata malizia e malvagità. Quindi presero risoluzione d'inviar loro un vecchio Troglodita, venerabile per gli anni, ed assai più dalla moltitudine stimato pel di lui carattere virtuoso e benefico, esercitato per una lunga serie d'anni nella sua patria. Felicemente a tanti pregi egli univa anche quello di una placida, illuminata e vigorosa eloquenza, le di cui pure sorgenti derivavano da un cuore pieno di sensibilità e di zelo per la felicità comune. Quindi chiamatolo a sè, gli affidarono il glorioso e difficile incarico di persuadere la moltitudine traviata a ritornare alla subordinazione, palesandogli l'origine dell'accaduta insurrezione. Al sentire il tenore della commissione dapprima ne fu spaventato, e ristette pensoso ed esitante se dovea accettarla; ma alla perfine animato dallo zelo della pubblica tranquillità, alla quale egli si offrì vittima onorata in caso anche di qualche pericolo, accettò l'impresa addossatagli, e recossi ai rivoluzionarii; e giunto ad essi, vedendo che stavano rispettosi in aspettazione che palesasse l'oggetto della sua venuta, egli intraprese a parlare nei termini seguenti:

§ 671. Trogloditi! al vedermi comparire fra voi in questo giorno ed in queste circostanze, io mi lusingo che ciò non recheravvi nè sor-

presa, nè diffidenza. Ognuno di voi piuttosto agevolmente supporrà che un puro e sincero zelo, ed attaccamento al giusto, al ben pubblico, ed al vostro migliore interesse, m'abbia tratto dalla mia solitudine per innalzare in mezzo a voi una voce languida dagli anni, e dall'afflizione recatami dal vedere che alcuni di voi minacciano la cosa pubblica. Voi lo sapete: io non ho mai sollecitate le protezioni della grandezza; non ho mai profuso l'oro, nè gli omaggi; non ho mai impiegato il credito; non ho mai suscitate divisioni, radunate fazioni, nè per salire a potere, nè per acquistare onori e ricchezze nella mia patria. Io bensì nel segreto delle mura domestiche ho goduto nel vedere i di lei progressi felici nelle arti, nelle scienze, nelle ricchezze, nella popolazione; ma soprattutto il mio cuore ha provate le più auguste emozioni della gioja nello scorgere che splendeva fra voi il santo fuoco della virtù, che rendeva la mia cara patria in sì fatta guisa fiorente, e nell'Asia tutta venerabile e celebrata. Là nello sconosciuto mio ritiro, soventi volte irrigato il volto di dolci lagrime di gratitudine verso la Provvidenza e verso il più bel Governo, ho diviso con voi la vostra felicità; e quante volte ho formati voti ferventi per la di lei continuazione! quante volte ho invocato sopra di voi lo spirito dell'equità e della moderazione, che simile alla rugiada del cielo ravvivasse dolcemente i vostri cuori, e germogliar vi facesse la rettitudine, la compassione, la beneficenza, il sacro entusiasmo della patria, e tutto infine l'almo coro delle sociali virtù! Ma, oh Dio, a quali tempi il Cielo ha voluto egli mai serbarmi! O Trogloditi! il mio crine bianco, il sangue mio, che omai si agghiaccia entro le mie vene, mi annunziano non lontano il fine de' miei giorni; io vado ben presto a rivedere i vostri sacri avi: e perchè volete voi che io li affligga, e che io sia forzato a dir loro, che invece di lasciarvi sotto il giogo della virtù, diretti dalla subordinazione al miglior dei Governi, vi ho lasciati nemici laceranti il seno della vostra patria, e intolleranti di un necessario e felice vincolo di dipendenza e di rispetto verso le leggi, e verso le classi più illustri ed agiate dello Stato? — E qui avendo egli fatto alquanto pausa, oppresso dall'emozione, proseguì: Sì, miei concittadini, la dipendenza dal Governo, una ben intesa gradazione di fortune, il rispetto e la subordinazione naturale ad altre classi più opulente dello Stato, sono non solo utili, ma necessarie in una società. Non è nuovo il pensier vostro, no; non sono nuove nè le vostre lagnanze, nè le vostre pretese. Se voi aveste potuto consultare la sapienza dei secoli passati, avreste veduto che in altre nazioni fu progettato un divisamento simile al vostro; ma egli fu soltanto un delirio passaggiero della licenza, che per buona sorte durare non po-

teva se non colla distruzione della stessa società [1]. Al Cielo non piaccia mai, o miei fratelli, che io voglia una grande disparità di beni fra voi. E come mai potre' io desiderare la corruzione, la schiavitù, la miseria, e la ruina della mia cara patria? Ma il Cielo stesso pur vi guardi dal bramare un'eguaglianza tale di beni, quale taluno degli stranieri fra voi intrusi vorrebbe farvi adottare. Non ravvisate voi in questo altro estremo terribili inconvenienti, egualmente umilianti, funesti, e distruttori dello Stato e di voi medesimi? Affinchè anche i più rozzi possano intendere e toccare con mano la grande verità che io espongo, badate al seguente apologo.

§ 672. Fuvvi un tempo, in cui le membra del corpo nostro umano non erano in quell'armonia e subordinazione in cui sono al dì d'oggi; ma ognuna di esse si dirigeva a proprio talento, ed ognuna aveva il proprio linguaggio. Videro esse in mezzo a loro il ventre, che colle loro fatiche e ministero veniva soccorso; e sdegnarono che, occupandosi esse in di lui favore, egli in mezzo di loro si rimanesse quieto, null'altro facendo che godere comodo e piacere. Quindi le altre membra congiurarono contro di lui: così convennero che le mani non recassero il cibo alla bocca; che questa non ricevesse il cibo apprestatole; che i denti non lo masticassero, e non lo tramandassero al ventre. Ma sapete voi cosa ne avvenne? Che mentre con questo loro risentimento pretesero di domare il ventre, elleno le membra stesse e tutto il corpo furono ridotti ad una estrema magrezza e languore. Laonde evidentemente compresero che il ministero del ventre non era o superfluo o pigro, ma bensì del tutto necessario; e che era del pari necessario alimentare lo stesso, quanto ali-

---

(1) Fra i molti fatti che la storia somministrare ci potrebbe in conferma dell'asserzione del testo, io stimo acconcio di sceglierne due soli: l'uno dalla storia antica, cioè da quella di Roma; e l'altro dalla moderna, cioè da quella d'Inghilterra. Nel secolo terzo di Roma molti della plebe, che soffrivano di mala voglia la povertà, videro con invidia la miglior condizione dei nobili, e progettarono, radunati fuori di Roma, di costringerli a divider seco loro i beni, le fatiche, le dignità; ma ne furono dissuasi da Menenio Agrippa, e disingannati della loro falsa maniera di pensare col seguente apologo, che dallo stesso Agrippa, inviato loro dal Senato, fu narrato. « Una setta d'uomini chiamati *Levellers* (dice » milord Littleton, *Storia d'Inghilterra*, Let» tera XLIII. anno 1646) allora insorse, i » quali dichiararonsi contro ogni altro gover» natore, fuorchè Cristo. Oltreciò, asserendo » che tutti i gradi dovrebbero porsi a livello, » e che una *eguaglianza* universalmente si » stabilisse nei titoli e nei poderi, presenta» rono molte petizioni, e crebbe oltremodo » la loro insolenza. ». Ciò avvenne appunto al tempo della famosa rivoluzione di quel regno, in cui fu abolita la dignità reale, e fatto decapitare da un'assemblea di centocinquantacinque giudici l'infelice Carlo I. loro re; ma i progetti dell'accennata setta furono dissipati coi membri che la componevano.

mentare sè medesime, poichè per di lui mezzo si elabora il cibo, d'onde si forma il sangue, che diviso e scorrente per tutte le vene apporta alle membra vita, sanità e vigore (1).

§ 673. Ecco, o Trogloditi, l'imagine dell'importanza, o, a dir meglio, della *necessità* della classe dei ricchi in uno Stato; ed ecco altresì cosa ne avverrebbe dello Stato medesimo e di tutti i suoi individui, se si divisasse distruggerla, od impedirne lo stabilimento. Affinchè però alcuno non v' ingerisca sospetto che io voglia sedurvi colla larva sola di una similitudine, io vi prego di rinnovarmi la vostra attenzione, giacchè m'accingo a dimostrarvene la verità di fatto con ragioni, e con buone ed evidenti ragioni (2).

---

(1) Ved. *Titi Livii Historiarum ad usum Delphini, cum supplementis Joannis Freinshemii*, Lib. II. Cap. III. pag. mihi 197, edit. Frederici Leonard. Parisiis 1697.

(2) Ad altro foglio, per ragionevoli motivi, io rimetto la continuazione del discorso sopra riportato.

RAGGUAGLIO

Dell'Opera dell'Ab. F. Maria Franceschinis, intitolata *Introduzione allo studio della Legislazione dedotta dai principii dell' ordine.*

Estratto dalla *Biblioteca Italiana* del 1829, Vol. LIV. pag. 262.

---

§ 674. Il sig. Cav. Prof. Franceschinis, dopo aver notato gl'imperfetti barlumi politici dei padri nostri, ci avvisa di aver egli intrapreso a scrivere intorno alla Politica in modo che l'*Italia avesse un'Opera ragionata, compiuta e sicura.* « Montesquieu (egli dice), acuto ingegno quant'altri mai, quanto spesso non è falso, oscuro ed incostante! Credo che il solo primo Libro dell'Opera di lui abbastanza palesi la poca esattezza della sua metafisica. Grozio, che poco pure metafisico si mostra, ad ogni passo dai *Coccei* è contraddetto; e Puffendorfio, che assai meno vale, ad ogni momento da Barbeyrac è raddirizzato. Pure questi passano per maestri di coloro che sanno; e i nomi degli Agostini, dei Tommasi (1), e quelli dei Suarez, dei Vittoria (2), e di molti altri illustri scolastici che scrissero delle Leggi e di pubblico Diritto, dai quali Leibnizio medesimo confessava che molto oro di cognizioni trassero gli scrittori de' suoi giorni, appresso gli amatori delle sociali istituzioni e della scienza del governare sono tenuti in conto di nomi barbari, che nulla vedessero di quello che dai felici ingegni de' nostri tempi fu asserito e dichiarato. Che se di buona fede se ne facesse il confronto, sentirebbesi senza pena *quanto quelli a questi sovrastino*, e conoscerebbesi che nulla quasi in punto di Diritto, sia naturale, sia pubblico, sia politico, fu da essi prodotto, che quegli antichi non lo avessero già scritto. »

« Tutte queste cose nell'animo ravvolgendo, ed accorgendomi che la scienza della Legislazione era le più volte caduta nelle mani di chi o mancava di sane intenzioni, o le cose travolgeva secondo il guasto affetto; o di chi, mal provveduto di giusta metafisica, non sapeva risalire ai

(1) Cioè di sant'Agostino e di san Tommaso. — (2) Cioè dei Padri Gesuiti Suarez e Vittoria.

veri principii, e seguirli nel corso e nella concatenazione delle conseguenze; e ben anche talvolta di quelli che, dello spirito di scienza e di dimostrazione abusando, volevano a generali principii ridurre le cose che no 'l possono, perchè su particolari fatti s'appoggiano, come singolarmente accade alla politica economia, tanto oggigiorno di moda; deliberai tentare di scrivere intorno a sì vasto e nobile argomento in modo che tali scogli evitassi, e l'*Italia avesse un'Opera ragionata e compiuta su di esso, e sicura.* »

§ 675. Vasto e profondo lavoro egli è questo; ma l'autore soggiunge: « Io lo conobbi, e non mi sgomentai. Il vigor dell'età, se non del temperamento, quando ad essa mi accinsi; l'essere conscio a me stesso della rettitudine delle mie intenzioni, e dell'amor sincero per la sana morale e la vera religione; nonchè la confidenza pei lungamente professati studii, non senza qualche buon esito, della Metafisica e delle Matematiche, di potere afferrare i veri principii, e porre della Geometria nei ragionamenti e nelle deduzioni; e finalmente l'essermi non mediocremente esercitato nei modi del colto scrivere e nell'amenità delle muse, persuadendomi che con chiarezza e non affatto rozzamente potrei esporre i miei pensamenti; mi resero ardito e mi lusingarono che tutte insieme le dette cose supplirebbero in molta parte il difetto grandissimo d'ingegno a tanta opera necessario; e potrei in qualche modo conseguire il doppio oggetto, di offrire cioè l'intero sistema della Legislazione immune da ogni perniciosa massima, e dai veri principii dimostrativamente dedotto, nonchè sviluppato in maniera abbastanza nitida, nè del tutto incolta. »

§ 676. Narra l'autore di aver dato principio al suo lavoro prima dei passati rivolgimenti, e di averlo poscia interrotto; « ma passate, egli dice, queste belle contrade sotto la felice Dominazione Austriaca, ricoveratomi dopo alcun tempo nella Capitale della medesima, potei dar libero sfogo alle mie idee; ma per cooperare più prontamente al desiderato ritorno degli animi alle debite civili subordinazioni, anzichè ripigliare l'intermesso voluminoso lavoro, altra Opera scrissi, che intitolava *La Sovranità;* quando sul punto di darla alle stampe toccò alla mia patria, come a tutte queste provincie, d'essere unita al nuovo Regno d'Italia: per lo che mi convenne ripatriare, e ripigliare in seguito nell'Università di Padova l'insegnamento delle matematiche scienze, in altra Università professate, e insiememente occuparmi in estraordinarie commissioni della sistemazione dei fiumi. Per la qual cosa, ed altresì perchè l'epoca, nel cielo sotto cui viveva, non parevami ancora opportuna alla pubblicazione di sì fatte Opere, nulla ne feci; e tanto più che la rivoluzione, o per me-

glio dire lo spirito di essa non erasi già estinto, ma si era tutto, come un gran Ministro asserì, in un solo uomo concentrato. »

« Ora poichè da varii anni viviamo sotto il paterno Austriaco Governo, il quale, nell'esserci tolto, lasciato aveva in noi tanto rammarico, e tanto desiderio di sè; e che gli animi, generalmente ammaestrati dall'eloquente esperienza de' mali, sono riposati e tranquilli, e disposti a sentire le voci della ragione e dell'ordine; deliberai di continuare la mia fatica, sì che fosse a molti, ingannati e confusi dalla ingenerata perturbazione d'idee, di conforto e di guida a ricomporsi nelle convenienti disposizioni, per mantenersi docili e volonterosi nelle sociali dipendenze. »

§ 677. Dei due primi Volumi di quest'Opera fu già reso contezza nel Tomo XLV., quaderno di Gennajo 1827, pag. 116, della *Biblioteca Italiana*. Nel primo Libro del terzo Volume si tratta dell'esame delle più celebri antiche costituzioni. Nel secondo, delle più celebri costituzioni moderne. Nel terzo, dei costumi e del carattere delle nazioni. Con questo Volume si chiude l'Opera. L'autore aveva da prima divisato di esporre il disegno del grande Trattato a cui quest'Opera serve d'Introduzione; ma egli cangiò poi il suo proposito, e così conchiuse: « E qui ponendo fine alla nostra *Introduzione allo studio della Legislazione dedotta dai principii dell'ordine*, nella quale ci eravamo proposti di esporre *tutto quello* ch'è necessario sapersi da chi venisse incaricato dell'augusto ministero di costituire in miglior ordine civile una nazione mal composta, e di darle sovra ogni oggetto le migliori leggi, ordinazioni ed iscrizioni, dovremmo esporre il disegno di tutta l'Opera. Ma pensammo che meglio convenisse preporlo al primo Volume della prima Parte dell'Opera che non tarderà molto a vedere la luce. In essa pure differimmo a dar conto di varie politiche costituzioni, delle quali avremmo voluto parlare in quest'ultimo Volume; ma giudicammo, essendo questo abbastanza cresciuto di mole, il discorrere di esse quando proporrassi la questione, ridotta a' suoi giusti termini, della bontà relativa dei Governi, onde definire qual sia da preferirsi. »

§ 678. Egli nell'erigersi a relatore e giudice delle morte e delle vive costituzioni e legislazioni doveva certamente aver dinanzi qualche modello di ragione, onde pronunziare le sue sentenze. Ora si domanda qual sia questo modello? — L'ordine universale (ei risponde), col quale Dio stesso doveva architettare ed amministrare l'universo (veggasi il Libro I. del Tomo I. (1).) — Bella, magnifica e sublime si è la mira di trarre le

(1) Tutto quello di meglio che, alla maniera di Platone, vien detto dal sig. Cavaliere Professore, fu nel decimosesto secolo, esposto da Alessandro Turamini, professore in

norme sì dell'ordinamento delle società e dei Governi, che della loro amministrazione pubblica, dall'idea archetipa di un ordine supremo, raffigurato anticipatamente come modello razionale: ma questa platonica elevazione si può forse tentare in modo *ragionato*, *compiuto e sicuro*, onde poter dire ai Principi ed ai popoli: ecco il Codice supremo, al quale dovete conformare la vostra posizione e le vostre leggi? — Somma ventura sarebbe certamente quella di poter trarre direttamente dal Cielo i dettami autorevoli della Politica; ma pur troppo noi siamo condannati a procedere nella Politica come nelle altre scienze ed arti umane. Noi possiamo, a dir vero, porre come principio, che tutto ciò che è di ordinazione naturale necessaria riputare si dee di ordinazione divina; ma nello stesso tempo siamo necessariamente condotti a studiare in via di fatto le esigenze naturali, costanti e variabili degli uomini e dei Governi, onde determinare il modo delle leggi e dell'amministrazione. Un archetipo platonico diviene dunque padre o di gratuite o di erronee dottrine.

§ 679. L'autore ci promise *un'Opera ragionata e sicura*. Ma gli articoli dell'ordine normale, cui intese, furono da lui *trattenuti in petto*, nè mai ci fu dato di ravvisarli esposti in modo *ragionato e sicuro*. A fronte delle passioni conveniva dedurre questi articoli dalla vera necessità naturale, dimostrandoli come mezzi necessarii, o come altrettante necessità di mezzo, onde ottenere il migliore intento proposto. Ciò fatto, si sarebbe stabilito un criterio sicuro, ed un modulo autorevole, onde tessere i dovuti paragoni, e giudicare dei fatti pratici dei popoli e dei Governi.

§ 680. Non conveniva poi far uso di argomenti popolari di plausibile convenienza, o tratti da volgari analogie; ma dovevansi impiegare leggi d'imperiosa necessità, le quali racchiudessero una prepotente sanzione. Non conveniva nemmeno assumere il tuono e l'andamento dei pergami; ma usare modi che costringessero l'assenso dei leggitori.

§ 681. Gli argomenti compresi nei tre Libri componenti l'ultimo Volume si trovano indicati nei rispettivi Capitoli. Sotto il Libro primo si accennano i seguenti; cioè:

I. Massime generali per ben costituire qualsiasi Governo, derivate dai principii dell'ordine. — II. Delle costituzioni primitive essenzialmente imperfette. — III. L'eguaglianza assoluta di fortune o di beni in una

---

Siena, nell'Opera intitolata *Ad rubricam de legibus*, in una guisa più succinta e più luminosa. Chi bramasse di leggerne l'estratto può vederlo in un *Discorso su la vita e gli scritti di Alessandro Turamini*, stampato a Milano nel 1801 presso Marelli.

politica associazione è ella possibile? E quando pure il fosse, sarebbe ella all'umana specie vantaggiosa? — IV. Delle principali antiche costituzioni, e prima di quella degli Egizii. — V. Della costituzione dei Persiani da Ciro in poi. — VI. Considerazione sopra la Monarchia persiana. — VII. Del Governo dei Cartaginesi. — VIII. Della costituzione di Atene. — IX. Del Governo di Sparta, o della costituzione di Licurgo. — X. Delle leggi e delle instituzioni di Licurgo, o dei costumi dei Lacedemoni. — XI. Considerazione sopra la legislazione di Licurgo. — XII. Del Governo degli antichi Romani. — XIII. Cagioni della grandezza dell'Impero dei Romani. — XIV. Della decadenza della romana dominazione. — XV. Della costituzione o del Governo del popolo Ebreo.

Nel Libro secondo troviamo le seguenti rubriche dei rispettivi Capitoli; cioè:

I. Del Governo della Francia anteriore alla celebre rivoluzione. — II. Incidenza sopra il Governo feudale singolarmente della Francia. — III. Continuazione del Capitolo primo. — IV. Continuazione dello stesso argomento. — V. La Francia era uno Stato puramente monarchico. — VI. Della costituzione inglese. — VII. Dell'attuale costituzione d'Inghilterra. — VIII. Del Governo veneto. — IX. Continuazione dello stesso argomento. — X. Dei Governi federativi, e particolarmente della costituzione dell'antico Impero germanico.

Finalmente nel terzo Libro troviamo segnate le rubriche dei Capitoli come segue:

I. Dei costumi e del carattere dei selvaggi. — II. Dei costumi e del carattere dei barbari. — III. Continuazione dello stesso argomento. — IV. Dei costumi e del carattere delle nazioni costituite in intera civiltà. — V. Delle cause fisiche che agiscono sugli uomini, ed hanno non lieve influenza sui costumi e sul carattere delle nazioni. — VI. Dell'influenza delle cause morali sul carattere e sui costumi delle nazioni. — VII. Del Governo. — VIII. Della influenza della religione sul carattere delle nazioni. — IX. Della coltura di ogni maniera di cognizioni e di sapere. — X. Dell'influenza dei pregiudizii e della pubblica opinione sui caratteri e sui costumi nazionali ed individuali. — XI. Di molti costumi ed usi delle nazioni. — XII. Dell'influenza degli spettacoli sul carattere e sui costumi delle nazioni.

§ 682. I limiti di quest'Articolo non ci permettono di riferire particolarmente le sentenze dell'autore sugli argomenti sovra notati. Diremo soltanto in generale, che dal complesso apparisce essersi egli proposto di discorrere delle costituzioni e delle leggi quali furono e sono, e quali

dovettero e debbono essere. Quanto al *fatto*, volendone dar ragione, è per sè manifesto che ciò far non si poteva se non col mezzo di quella civile Filosofia, la quale insegna in che consista e come proceda la vita degli Stati. Quanto poi alle *norme di ragione*, non solamente convien conoscere ciò che è buono in astratto, ma ciò che è fattibile in concreto, consultando le leggi dell' umana natura posta in dati luoghi e con date tradizioni. Chiunque si assume di fare un Trattato sull' arte di conservare la salute, dee certamente conoscer bene la Fisiologia, ossia le leggi della vita considerata nelle successive età, in dati luoghi e con date circostanze.

§ 683. Senza questo corredo non si può che dissertare in astratto; ma non mai giudicare maturamente nè de' suoi motori, nè della opportunità dei Governi e delle leggi. Di questo corredo mancava appunto il Montesquieu; e quindi egli manifestò più il suo spirito sulle leggi, che lo spirito delle leggi medesime. Per la qual cosa a lui rimase presso la susseguente età solo quel merito che dal Commentario di Destutt Tracy gli venne lasciato, e che andrà scemando ancora.

§ 684. A tali angustie non sarebbe stato ridotto il Montesquieu se avesse scritto il suo Libro con fatti o ragioni dedotte dallo studio della vita degli Stati; se avesse ben comprese le condizioni essenziali della vera Politica; se avesse sentita la forza progressiva dei tempi dell' umano incivilimento; in breve, se egli fosse stato bene istrutto nella civile Filosofia. Ma questa a lui mancò; e però se l'Opera *Dello spirito delle leggi* può dall'una parte considerarsi come un pregevolissimo tentativo, in cui brillano molti tratti particolari pieni d'accorgimento, e soprattutto uno stile magico; essa dall'altra non servì propriamente che di stimolo a posteriori ricerche. L' esempio di Montesquieu esser dee d' avviso, a chi viene dopo di lui, a non affrontare il suo tema senza il corredo di una consumata civile Filosofia.

§ 685. Di questa Filosofia non ci venne fatto d' incontrare le somme deduzioni nell' Opera del sig. Abate Cavaliere Professore. Come mai, per esempio, se ne fosse stato istrutto, avrebb' egli potuto persino dimenticare il Governo patriarcale, in cui alla patria potestà furono annessi tutti i supremi diritti, ed una potenza per lunga serie di secoli protratta, la quale a poco a poco si andò attenuando in proporzione che la civile potenza si andava rinforzando, e diede origine, ora sotto un aspetto ed ora sotto un altro, a certe Repubbliche e a certe Monarchie? — Noi crediamo debito nostro prevenirne il sig. Professore, ond' egli possa in tempo provvedere all'uopo, postochè ci preconizza imminente l' immenso lavoro, al quale i tre Tomi annunziati servono d' Introduzione.

§ 686. Un altro avviso crediamo pure necessario; e questo si è, che parlando dei Governi e delle leggi di parecchi popoli situati in luoghi e tempi diversi, si debbono esporre le notizie loro con quell'ordine successivo e collegato, col quale si verificarono. Lo stato susseguente ha sempre la sua ragione nell'antecedente; e perciò quando i fatti si vogliano conoscere filosoficamente, non si possono sopprimere nè le rispettive vicende, nè le successive forme, giusta l'ordine col quale essi fatti avvennero.

§ 687. Amando noi di considerare il libro del sig. Professore come una semplice proposta, non gl'imputeremo ch'egli, parlando dell'Europa, cui più importa di studiare, abbia trasandate le più importanti notizie dei Governi e delle leggi del medio evo, dal quale ereditammo tante cose e buone e tristi, delle quali convenne e conviene tuttavia tener conto nelle riforme. Speriamo quindi che, allorquando l'autore pubblicherà il suo lavoro, verrà riempiuta una tanta lacuna.

§ 688. Oltracciò, esponendo la parte storica dei Governi e delle leggi, vedrà l'autore quanto sia necessario il riferire i testimonii e gli scritti che di proposito trattarono di questa storia. Ogni lettore dee poter essere giudice, e giudice accertato; e niuno scrittore, in cose di fatto da lui non vedute, ha diritto d'essere creduto sulla parola. Passando poi ai maestri di questa scienza, noi confessiamo essere certamente stimabili i nomi qualche rara volta citati in questa Introduzione. Ma perchè mai l'autore non pensò egli che da cinquant'anni in qua si sono fatte altre più profonde ricerche storiche, che furono dissotterrati monumenti, e dimostrati principii i quali, a' tempi di Montesquieu, di Fergusson, e d'altri di pari età, erano sconosciuti?

§ 689. Finalmente noi osiamo invitare il benemerito sig. Professore a dirci se alla scienza della Legislazione da lui proposta convenga la forma di orazione da lui usata. Forsechè cogli enormi periodi, i quali fanno trasvolare l'attenzione onde cogliere il concetto complessivo del discorso, effettuare si può un'istruzione ragionata e sicura? Tutti i grandi maestri di stile non concederanno certamente essere questo il modo acconcio nè alla materia nè all'effetto che si dee produrre.

L'amore pel buon esito del grande disegno propostosi dal sig. Cavaliere ci rese coraggiosi ad esporre questi nostri avvertimenti, professandoci del resto sinceri estimatori del suo discernimento e della sua dottrina.

DISCORSO

Sull'amore delle donne, considerato come motore precipuo della Legislazione. Letto nella Società letteraria di Piacenza nella Sessione pubblica de' 23 Giugno 1789 da Giandomenico Romagnosi, Socio di essa.

Pubblicato la prima volta in Trento nel 1792.

---

§ 690. Un paradosso suggerito dal cuore ed accozzato dalla imaginazione di un uomo caldo di sociale entusiasmo, e di affettuosa piena l'anima traboccante verso di quella metà del genere umano, nella quale la natura riunì i vezzi e la debolezza (1); un paradosso da tutti gli animati colori di una eloquenza laudatrice e dalla fermezza di un tuono decisivo accompagnato, atto ad abbagliare e a sedurre il giovane e sensibile leggitore, eziandio non volgare, ed a spremergli sospiri illegittimi di piacere; un paradosso in fine, dal quale un pensatore elevato ed umano può, per contrapposte relazioni, trar profitto a pro delle morali e politiche dottrine; egli è, a mio giudizio, o signori, il pensiero di uno de' più bei genii e celebri scrittori di questo secolo, di volere elevare l'amor delle donne fino al segno di formarne un *principale motore* della Legislazione, a spingere alle più illustri ed utili azioni gl'individui di uno Stato al felice vivere per leggi ed amministrazione coordinato. Accoppiare infatti la maestà accigliata e reverenda delle leggi col sorriso di Venere, quale, umanamente parlando, più lusinghiera forma di governare degli uomini? Quale spettacolo atto maggiormente a penetrare a un tempo di rispetto e a pungere di dilettevole desio, quanto lo scorgere da una parte un legislatore sul trono dettante gli oracoli, d'onde pendono le sorti dei cittadini; e dall'altra l'unifica natura nel santuario suo, intenta a riparare i danni di morte, dintornare la docile materia in figura di leggiadra donna,

---

(1) *Il avoit deux passions, qui pouvoient deranger le financier le plus opulent: l'amour des femmes, et l'envie de faire du bien.* — Preface à l'Essai sur la vie et les ouvrages de M. Helvetius.

e destinarla quindi e porgerla qual premio alla sociale virtù? Ma queste fantasie sono forse nel sistema di una raffinata civiltà, e presso grandi nazioni, praticabili; o non piuttosto da ascriversi nel novero dei vani progetti e delle ardite ed amabili chimere?

§ 691. Mio disegno è appunto nell'odierno ragionamento d'intrattenervi su questo progetto, ed al lume di ben ponderato esame dimostrarvi (per quanto la fievolezza del mio dire e la brevità del tempo me lo permetteranno) in primo luogo la inconciliabile indole di lui colla forma dei costumi e dei Governi nostri; in secondo luogo, ch'egli leggesi d'ogni argomento dimostrante totalmente sfornito; e per ultimo, ch'egli racchiude, ardisco fin dire, un'incompatibilità positiva in ogni sistema di politico governamento: la quale ultima parte siccome riesce a me impossibile trattarla entro un breve giro di tempo, così soltanto per cenni verrà in fine da me indicata.

§ 692. Se taluno, delle più dilicate convenienze fino discernitore e scrupoloso amico, non trovasse dicevole, che un uomo a me simile, d'annosa fermezza e d'autorevole sperienza sfornito, ardisca erigersi trattatore dell'amorosa passione, e contro di lei vibri morali e politici decreti; egli più addentro pensi, e vedrà che anzi tali difetti in me volger debbono a maggiore trionfo della verità: imperocchè quanto più il cuor mio stimar debbesi sgombro dalla virtuosa bile dell'adulta austerità, quanto più presumerlo si deve pronto alle convulsioni della tenerezza, tanto più le sentenze di proscrizione da me pronunciate contro dell'amore accogliere debbonsi quali testimonianze irrefragabili da me rese al vero, forse mio malgrado; e scernere dovrassi nella sconfitta delle obbiezioni quella fors'anche della segreta mia sensibilità.

§ 693. Non ignoro però, anzi mi è forza confessare la difficoltà del mio assunto, e additare da lungi gli scogli celebri pei moltiplici naufragi di coloro che lo trattarono. Due classi di spiriti disapproveranno mai sempre ogni sensata e solida idea che taluno recar possa sull'amore. I primi sono gli spiriti frivoli o dissoluti, il criterio dei quali reso ludibrio dei capricci di una sregolata fantasia, e schiavo di una moda arbitraria, aspergono di ridicolo ogni pensiero che oltrepassi la corta sfera dei loro folli imaginamenti. I secondi sono quei tetri e duri uomini, virtuosi per altro nel fondo delle loro intenzioni, i quali, delle loro imaginarie perfezioni invasati, trovano licenzioso qualunque sentimento, sul quale non veggono stese le nere tinte del fosco loro umore. Questi, scossi e scandalezzati da alcuni inconvenienti delle passioni umane, le vorrebbero sbandite dal cuore; simili a colui che, spaventato dai mali cagionati dalla ca-

duta dei corpi, augurasse che in natura fosse spenta la gravità, e l'universo tutto al suo fine piombasse infranto. I primi altro non meritano che il compatimento umiliante da ogni illuminato uomo professato per quegli umani insetti, i quali, aggirandosi mai sempre irrequieti entro il vortice delle opinioni, non sanno giammai stabilmente posarsi su di una verità; ai secondi si può tranquillamente perdonare senza seguirli, a fine di usare indulgenza alla bontà delle loro intenzioni.

§ 694. Buon per me però, che fra il novero degli ascoltatori coltissimi che mi seggono a fronte (al giudizio dei quali mi sottopongo) non ne debbo nè dell'una nè dell'altra specie temere. Troppo avveduti, eglino giustificheranno eziandio la scelta del mio argomento; poichè eglino ben veggono, che se le passioni decidono del quieto o turbato nostro vivere; se la natura ed energia loro determinano le politiche leggi, e decidono dei mezzi di eseguirle in società; non avvi oggetto più importante pel filosofo, pel legislatore, e per ogni uomo in fine che al ben vivere aspiri, quanto la cognizione dell'indole, degli effetti, e della sfera d'influenza della passione più attiva ed universale.

I.

§ 695. Dissi in primo luogo, che il divisamento proposto è inconciliabile colla forma dei costumi e dei Governi nostri. Ciò è tanto chiaro, che non sembrami nemmeno prezzo dell'opera arrestarmi a dimostrarlo. Chi non sa infatti, che la nostra religione soprannaturale non ci presenta su quest'oggetto che un sistema di riserbo il più severo? Ella inceppa il nascimento e i progressi dell'amore entro i confini di una indissolubile monogamía. Fuori di lei tutto è delitto; e gli anatemi religiosi stanno d'ogni intorno terribilmente sospesi, per minacciare non solo gli atti, ma persino i reconditi desiderii dei figli della natura, i quali nel segreto del loro cuore osassero sospirare per la beltà. Che più? il lume stesso delle tede nuziali viene reso smorto ed offuscato dal contrapposto splendore celeste, onde le nostre idee religiose cingono il sovrumano verginale celibato, ammirato per ogni dove quale il più eccellente ed il più accetto all'Essere Supremo. Pieno di sacra riverenza verso sì misteriose sanzioni, mi crederei un politico non timorato, se rammentassi tutte le cure, tutte le declamazioni dei filosofi e dei legislatori di Palestina, di Sparta, d'Atene e del restante della Grecia, dei Germani antichi, e di Roma pagana, per fomentare ed agevolare le spinte alla popolazione. Non senza un fremito di scandalo ardirei recare in paragone il dogma della religione dei Maghi di Persia, assicurante che l'azione più grata alla Divinità

era di fare un figlio, di coltivare un campo e di piantare un arbore, dogma appoggiato forse agli insegnamenti del Zend-a-Vesta, epilogati nel Sader. « Prendi (egli dice) una moglie nella tua gioventù: questo mondo non è che un passaggio: bisogna che il tuo figlio ti segua, e la catena degli esseri non sia interrotta. » A tutto questo se aggiungansi i sopravvenuti regolamenti di militare e di ecclesiastica disciplina, dai quali il sacerdote viene astretto al celibato, ed al guerriero rendesi malagevolissimo il matrimonio, per omettere una folla d'usi, d'opinioni e di leggi civili, tutte confluenti allo stesso punto; tutto dà a divedere coll'evidenza maggiore, che il progetto del mentovato filosofo non si potrebbe fra noi proporre nemmeno quale problema, senza la taccia di novatore politico e di pie orecchie offensore e profano.

II.

§ 696. Più oltre pertanto non occupandomi delle opinioni e leggi nostre risguardanti quest'oggetto, più acconcio a me fia entrare a discutere gli argomenti e a valutare tutte le prove, sulle quali il sig. Elvezio appoggia la sua opinione. A fine però di farvi voi stessi giudici di lei, e risparmiarmi in seguito una ripetizione di passi autorizzanti la genuina esposizione degli obbietti, io stimo necessario di recarla in mezzo colle di lui stesse parole. Discaro, io mi avviso, non vi riuscirà quest'ufficio, sì perchè per voi stessi vedrete tutto il tessuto del discorso dell'autore, e sì perchè avrete un saggio della sua maniera di presentare i suoi pensamenti.

§ 697. Ma prima di maggiormente inoltrarmi nella controversia, permettete, o signori, al cuor mio uno sfogo che la tenuità mia e la celebrità di Elvezio esigono. Io non so ben dirvi quanto m'incresca il dover censurare e combattere un uomo celebre in tutta l'Europa, stimato ed amato da ogni imparziale leggitore, e che fu di costumi indulgente e benefico, di maniere dolcissimo ed affettuoso, d'ingegno per lo più vasto ed utile, i di cui sentimenti respirano la più tenera benevolenza ed umanità, e lo stile ha la maestosa bellezza di un'amenissima e robusta primavera. Quanto amerei invece di poterlo sempre seguire ed ammirare! Ma i sacri inviolabili diritti del vero, e l'importanza del subbietto sul quale l'errore si versa, m'inducono a fare violenza all'amoroso rispetto che sento per lui, e ad armarmi di censura. Odioso, ma necessario magistero per l'uomo fallibile è rivendicare i diritti della ragione e della virtù dalle sconoscenze e dai torti dell'ignoranza e delle passioni. Guai però a quei meschini o perfidi controversisti, i quali invece di prendere

in mira i reali pensamenti degli scrittori, si occupano solo nel bersagliare un mutilato ed informe frammento, o con maliziosi ravvolgimenti tramutarne il senso, avvisandosi con tale soperchieria di umiliare i loro avversarii e d'imporre ai leggitori! A costoro non debbonsi che le ire e le proscrizioni dello zelo vendicatore della realtà delle cose e del merito, e quella indignazione sprezzante, che sola esser può la ricompensa della invidiosa loro mala fede, e della miserabile e prosuntuosa loro limitazione.

§ 698. Senza dissimulare pertanto la forza della tesi riprovata, e senza asconderne la derivazione genuina da que' principii sui quali all'illustre filosofo piacque di appoggiarla, egli è manifesto che a tal segno fu egli guidato da un sistema il quale della passione la più materiale, vale a dire del piacere delle fisiche sensazioni, forma la fondamentale cagione ed il principio di tutte le altre. È mestieri confessarlo: egli somministra all'imparziale lettore un esempio di deviamenti, ai quali la manía delle ipotesi può trascinare le menti nostre. Codesto autore rassomiglia a quei fisici, i quali occupati a studiare le proprietà della calamita e dei corpi elettrici, ne hanno la fantasia ripiena tanto, che spiegano tutto il sistema di natura mercè il magnetismo e la elettricità, sforzando in tal maniera tanti e sì svariati fenomeni a ripiegarsi ed a sottomettersi ad un solo. Colpito dalla estensione della fisica sensibilità, egli obblia tutte le altre parti del morale istinto, o almeno delle modificazioni più elevate e provocate, se m'è permesso dire così, dalla fisica sensibilità, a segno di voler derivare o far dipendere l'ambizione e l'avarizia dal piacere dei fisici godimenti, presi nel senso il più *concreto*, a un tempo che queste passioni si privano di loro. Quindi l'amore, che di questa sensibilità va mescolato e partecipante cotanto, doveva avere molta parte nell'ipotesi di quell'autore. Egli quindi ci dipinse questa passione come una sorgente di talenti, una cagione precipua delle belle azioni, e poco manca ch'egli non la eriga alla sacra dignità di virtù.

§ 699. Alla confermazione genuina del fin qui esposto ecco le di lui stesse parole: « E perchè mai i Cretesi, i Beozii, e generalmente tutti i popoli più dediti all'*amore*, sono stati i più *coraggiosi?* Perchè in quei paesi le donne non accordavano i loro favori che ai più valenti, e perchè i piaceri dell'amore, come riflettono Plutarco e Platone, sono i più proprii ad elevare l'animo dei popoli, e sono la più degna ricompensa degli eroi e degli uomini virtuosi. »

« Forse indotto da questo motivo il Senato romano, vile adulatore di Cesare, volle (al riferire di alcuni storici) accordargli il diritto di go-

dimento su tutte le dame romane; e questo era altresì quello che, a tenore dei greci costumi, faceva dire a Platone, che la più bella persona doveva nel sortire dalla battaglia essere la ricompensa del più valoroso: progetto del quale Epaminonda medesimo aveva avuta qualche idea, conciossiachè nella battaglia di Leuttra egli collocò l'amante a fianco della sua bella; pratica ch'egli riguardò mai sempre affatto acconcia ad assicurare i successi militari. Qual potere infatti non hanno sopra di noi i piaceri dei sensi? Del battaglione sacro dei Tebani ne formarono un battaglione invincibile: eglino inspiravano agli antichi popoli il più gran coraggio, allorchè i vincitori fra loro dividevansi le ricchezze e le donne dei vinti; infine eglino formarono il carattere di quei Sanniti virtuosi, presso i quali la beltà maggiore era il premio della maggiore virtù. »

« A fine di assicurarci di questa verità mercè un più circostanziato esercizio, si esamini con quali mezzi il famoso Licurgo apportò nei cuori de' suoi concittadini l'entusiasmo e, dirò così, la febbre della virtù, e si vedrà che se verun popolo non sorpassò i Lacedemoni in coraggio, ciò avvenne perchè non fuvvi popolo veruno che onorasse maggiormente la virtù, e meglio sapesse ricompensare il valore. E qui si rammentino quelle solenni feste, nelle quali, a norma delle leggi di Licurgo, le belle e giovani spartane, per metà solo vestite, danzando avanzavansi in mezzo all'assemblea del popolo: là era che, in presenza di tutta la nazione, elleno insultavano con satirici modi coloro che nella guerra avevano manifestata qualche debolezza, e ad un tempo stesso celebravano colle loro canzoni i giovani guerrieri ch'eransi segnalati con qualche strepitosa impresa. Ora chi può dubitare che il vile, reso bersaglio avanti a tutto un popolo delle amare derisioni di quelle fanciulle, in preda ai tormenti della vergogna e della confusione, non dovesse essere divorato dal più crudele pentimento? Qual trionfo all'opposto pel giovane eroe, che riceveva la palma della gloria dalle mani della beltà, che leggeva la stima sulla fronte dei vecchi, l'amore negli occhi delle donzelle, e la sicurezza di quei favori, la sola speranza dei quali è anch'essa un piacere! Può egli dubitarsi che allora cotesto giovane guerriero non fosse ebbro di virtù? Perciò gli Spartani, sempre impazienti di combattere, precipitavansi con furore sulle nemiche squadre; e d'ogni intorno cinti dalla morte, altra cosa non ravvisavano che la gloria. Tutto in quella Legislazione concorreva a trasformare gli uomini in altrettanti eroi. Ma per istabilirla in tal guisa era mestieri che Licurgo, convinto che il piacere sia l'unico ed universale motore degli uomini, sentito avesse che le donne, le quali in ogni altro paese simili ai fiori di un bel giardino, fatte non

sembravano che per essere ornamento alla terra e piacere degli occhi, potevano a più nobile uso essere impiegate; che questo sesso, presso quasi tutti i popoli del mondo avvilito e degradato, poteva entrare in comunione di gloria cogli uomini, dividere con essi gli allori che loro cogliere faceva, e divenire in fine una delle più *possenti molle* della Legislazione. »

« In effetto se il piacere d'amore è negli uomini il più vivace di tutti, qual germe fecondo di coraggio sta chiuso in lui, e quale ardore per la virtù non può egli dal desio delle donne essere inspirato? »

« Chiunque su questo argomento intraprenderà un attento esame, sentirà che se l'assemblea degli Spartani fosse stata vieppiù numerosa, se il vile vi fosse stato coperto dell'ignominia maggiore, e fosse stato fattibile di palesare maggior rispetto ed omaggio al valore, Sparta avrebbe spinto ancora più lungi l'entusiasmo della virtù. »

« Supponiamo, per provarlo, che penetrando (se mi è permesso il dirlo) più innanzi nelle vedute della natura, imaginato si fosse che la medesima, ornando le donne belle di tanti vezzi, ed annettendo il più gran piacere al godimento loro, la natura, dico, ne avesse voluto fare la ricompensa della più sublime virtù; e supponiamo altresì, che all'esempio di quelle vergini dell'antichità, consacrate ad Iside o a Vesta, le spartane più belle fossero state consacrate al merito; che presentate all'assemblea senza ingombro veruno che togliesse la vista della ben modellata loro struttura e dei corretti contorni, fossero state rapite dai guerrieri come premio del loro coraggio, e quei giovani eroi avessero nel momento stesso provata la duplice ebrietà dell'amore e della gloria: comunque bizzarra e dai costumi nostri rimota fosse una tale Legislazione, egli è certo ch'ella avrebbe resi i Lacedemoni più valenti e virtuosi ancora; conciossiachè la forza della virtù è sempre proporzionata ai gradi del piacere che a lei viene quale ricompensa assegnato. »

« Io osserverò a questo proposito, che una istituzione in apparenza tanto bizzarra è in uso nel regno di Bisnagar, del quale Narsinga è la capitale. Per far sorgere maggiore il coraggio de' suoi guerrieri, il Re di quell'Impero, al riferire dei viaggiatori, compra, alimenta, e adorna nella foggia più galante e magnifica alcune donne vezzose, destinate unicamente ai piaceri di que' guerrieri i quali si sono segnalati per qualche alta impresa. Mercè di un tale uso egli inspira a' suoi sudditi il maggior coraggio, ed attrae alla sua Corte tutti i guerrieri dei vicini popoli, che lusingati dalla speranza di godere dei favori di quelle belle donne, abbandonano i loro paesi, e stabilisconsi a Narsinga, ove alimentansi solo

della carne de' leoni e delle tigri, e del sangue di quegli animali fanno la loro unica bevanda. »

« Egli risulta dagli esempii sopra riferiti, che le pene ed i piaceri dei sensi possono inspirarci ogni guisa di passioni, di sentimenti e di virtù; ed egli è per ciò che, senza ricorrere a secoli e paesi rimoti, io citerò per ultima prova di questa verità quei secoli di cavalleria, nei quali le donne ad un tempo stesso addottrinavano i novizii cavalieri nell' arte di amore e nel catechismo. »

« Se in quei tempi, come riflette il Machiavello, ed allorquando i Francesi discesero in Italia parvero sì coraggiosi e terribili alla posterità dei Romani, ciò fu perchè eglino erano animati dal valor più grande. E come mai essere no 'l potevano? Le donne, aggiunge cotesto storico, non accordavano i loro favori fuorchè a quelli di loro che erano i più valorosi. Le prove che elleno esigevano per giudicare del merito di un amante e della tenerezza di lui, erano di fare prigionieri alla guerra, di tentare una scalata, e di togliere un posto agl' inimici: esse amavano piuttosto veder perire il loro amante, di quello che vederlo fuggire. Un cavaliere era allora tenuto a combattere per sostenere la beltà della sua dama e l'eccesso della propria tenerezza. Le spedizioni dei cavalieri formavano perpetuamente il soggetto delle conversazioni e dei romanzi. Da per tutto la galanteria veniva raccomandata. I poeti volevano che in mezzo ai combattimenti e ai perigli un cavaliere avesse sempremai presente alla sua fantasia l'effigie della sua dama. Ne' tornei, prima di suonare il segno della carica, eglino volevano che avesse gli occhi intenti nella sua amante, come lo comprova questa ballata:

» Servi d' amor, mirate dolcemente
» I palchi: ivi di cielo angeli accolti.
» Giostrerete allor forti e lietamente,
» E carezze ed onori avrete molti (1).

Ogni cosa allora predicava l'amore: e qual motore più possente per dare impulso alle anime? Il camminare, gli sguardi ed i minimi gesti della beltà non formano eglino l'incanto e l'ebrietà dei sensi? Le donne non possono forse a lor talento creare certe anime e corpi negl' imbecilli e nei deboli? La Fenicia non ha forse sotto il nome di Venere e di Astarte eretti molti altari alla beltà? . . . »

---

(1) Servants d'amour, regardez doucement
Aux echafauds: anges de paradis.
Lors joutrerez fort et joyeusement,
Et vous serez honorés et chèris.

« La conclusione generale di quello che ho detto sull' origine delle passioni ella è, che i dolori ed i piaceri dei sensi fanno operare e pensare gli uomini, e sono i soli principii di forza e di attività motori del mondo morale [1]. »

Egli soggiunge altrove, ragionando del Governo francese, la forma del quale è applicabile a molti altri de' giorni nostri, i seguenti termini. « La via dell'ambizione, attesa la forma del nostro Governo, è chiusa alla maggior parte dei cittadini; onde loro non rimane (si noti bene), onde loro non rimane che quella del piacere. Fra i piaceri quello dell' amore è senza dubbio il più vivace... senza dubbio l' uomo s' innalzerebbe alle più grandi imprese, se egli avesse l' amore per precettore, e la mano della beltà spargesse entro le nostre anime i germi dello spirito e della virtù. »

§ 700. In tal guisa, o signori, il filosofo francese promove ed argomentasi di provare il suo pensamento. Ma se al fervido imaginare di cotesto scrittore passionato contrappongasi il ponderato esame della pacata argomentatrice ragione, quante osservazioni non sorgono ad affievolire e ad annullare il di lui politico amoroso sogno! Invano gli ornamenti della voluttà ed i sofismi di un' affascinata ragione sorgono ad assiepare, dirò così, ed ascondere l'assurdo entro le più folte ombre. La immutabile vittoriosa verità, avanzantesi con fermezza entro l' incantato santuario del preteso idolo, ne sfronda e sbandisce da ogni parte le profane decorazioni, e, per virtù possente del disinganno dissipando il prestigio, ne mostra a chiaro giorno la miseria e le ruine.

§ 701. Ed a ciò sperimentare, io osservo in primo luogo, ch'egli non reca a favore della sua opinione verun argomento, il quale appellar si possa col nome di *vera prova;* non generali teoriche dottrine, com' era di dovere, promovendo una generale politica opinione, e un principio il quale dev' essere per ciò stesso superiore alle vicende ed alle eccezioni di particolari avvenimenti. Queste dottrine, fondate sulle naturali leggi dell'amore, mostrar dovrebbero come questo sentimento, retto e modificato dal legislatore, servir possa al divisato fine della pubblica prosperità e del nazionale potere, e in lui si riscontrino i tre evidenti attributi essenziali a qualunque precipuo motore politico; voglio dire l' *universalità*, la *costanza* e la *flessibilità* alle circostanze ed agli atti sociali. Qui manca l' analisi accurata di speciali politiche azioni e Governi, la quale escludendo tutte le altre circostanti combinazioni, alle quali i fatti o in

(1) *De l'esprit*, Disc. III. Cap. XV.

tutto o in parte attribuir si potessero, ne fissi esclusivamente l'origine dell'amore; ma invece con un'estrema fiducia, e direi quasi indolenza sicura, egli getta avanti al suo lettore un gruppo di pochi concreti fatti, come se non cadesse questione sulla loro forza di dimostrare. Ma com'egli è mai possibile, in mezzo alle sempre recondite complicatissime e sfuggevoli sorgenti dei politici fenomeni, usare tanta trascuranza e tanta fiducia? E non è forse cosa indubitabile, che il carattere, le passioni e gli atti di un popolo sono (per servirmi di una espressione matematica) in ragion composta del clima, del Governo, della religione, della posizione accidentale, dell'educazione, delle vicende, del giro dei secoli, e di parecchie altre circostanze? E come dunque ci assicurerà l'autore francese, che accagionar debbasi dei fatti da lui attribuitigli?

§ 702. Ma qui non si arresta, anzi più oltre la mia opposizione s'avanza. Dico positivamente, che di quel coraggio celebrato in generale nei Beozii (poichè del fatto di Leuttra dirò in appresso), negli Spartani, e negli altri antichi popoli greci, non l'amore, ma la passione della gloria unita alla libertà ne furono le vere cagioni. Non v'ha conoscitore veruno del cuore umano, e specialmente di morale politica, che ignori essere la libertà del Governo il fondamento delle grandi azioni, e dei progressi d'ogni scienza ed arte. Conciossiachè, scuotendo d'ogni intorno gli aggravanti e deprimenti pesi, dirò così, del timore, non delle leggi, ma del dispotico potere; e comunicando alle anime quel nobile ardire e quel maschio vigore, che le rende atte alle più sublimi imprese; allora dalla passione della gloria ricevono la più gagliarda spinta e la mossa la più vittoriosa. Per l'altra parte, ammessa questa medesima libertà, per naturale conseguenza ne risulta che il popolo il quale ne gode, può a modo suo e senza tema abbandonarsi ai piaceri dell'amore: la qual cosa vera essendo, il ragionare alla foggia del pensatore francese sarebbe un avvolgere confusamente in uno le cagioni e gli effetti, ed assumere gli effetti invece delle medesime cagioni. Questo è appunto quello che fra i Greci avvenne, e che con aperta prova ci viene dimostrato dall'epoca che seguì dappresso la guerra del Peloponneso, la quale dagli storici e dai politici è segnata come fatale alla greca libertà. E perchè, se l'amore era uno dei possenti principii, il quale rendeva gli accennati fra i greci virtuosi e coraggiosi, s'egli era un possente stimolo animatore, non operò in guisa da non concedere che quei popoli, i quali egli pria animò, degenerassero in siffatto modo, e così tutto ad un tratto, dalla primiera politica virtù? La costituzione che premiavali coll'amore, giusta la supposizione avversaria, non sussisteva pur tuttavia? L'introduzione delle ricchezze nelle repubbli-

che povere sembrava anzi favorirlo, che scemarne le attrattive; e perchè solo, ripeto, tuttavia esistente non produsse gli antichi effetti?

§ 703. Forse dirà ch'egli era bensì l'amore, *ma non da sè*, ed invece collegato colla libertà e colla passione della gloria, che sublimava le civili e guerriere virtù di quei popoli? Ma ponendo mente alle altre cagioni circostanti, l'azione cospirante delle quali mi viene con questa opposizione accordata, e le quali da sè sole produr potevano quegli effetti, come videsi nei Romani, in qual guisa riuscirà egli a dimostrarci che l'amore delle donne vi aveva egli medesimo gran parte? Si noti bene, ora è mia intenzione di far sentire che il celebre scrittore *non prova* il suo assunto. Ad altre circostanze mi serbo di provare ch'egli promove un sistema falso. A fine di riuscire nel suo divisamento, l'una delle due cose dimostrar doveva; cioè: o che, poste le date circostanze di quei Governi, non si potevano ottenere le tali azioni virtuose, se non mercè anche l'amore; e ciò eseguir dovevasi con un metodo di *esclusione:* o invece con risaltante accuratezza doveva far ispiccare, che le azioni medesime recavano seco un'impronta ed una derivazione talmente immediata da quella passione, ch'era forza accagionare anch'essa di quegli effetti; altrimenti se vogliamo nei rispettivi casi o dall'una o dall'altra di queste cose prescindere, noi distruggiamo ogni fondamento di connessione e di contrassegno, onde conoscere le cagioni e gli effetti, e gli uni alle altre attribuire. Ora ha egli o l'uno o l'altro metodo praticato? Nulla di tutto questo; e perciò la di lui opinione, per un essenziale mancamento di prove, giace senza forza di persuasione.

§ 704. Ma esaminando partitamente quello che il lodato filosofo ci reca e dei Tebani e dei Lacedemoni, quanto quell'aura, dirò così, di probabilità, ch'egli aveva tentato di sollevare, viene affievolita o, dirò meglio, dissipata! Chi infatti oserebbe affermare che nei Governi nostri la passione d'amore venga dalle leggi quale impulsiva cagione impiegata? Eppure se in una battaglia si collocasse a fianco del costumato guerriero, non dico l'amante, ma la moglie ed anco la madre, quanto la difesa di sì care vite non moverebbe i combattenti a più grandi sforzi di valore! Eppure questa è la circostanza della battaglia di Leuttra, nella quale il sig. Elvezio fa più di forza; questo il precipuo fatto ch'egli reca dei Tebani, fatto singolare, fatto staccato, fatto per conseguenza equivoco ad avvalorare la generale idea dell'amore considerato quale motore precipuo di una legislazione. E qui, ragionando dei Beozii, non è affatto fuor di proposito osservare, che rammentare Epaminonda, dopo quello che Diodoro Siculo ci lasciò scritto di lui, non era per avventura del

tutto acconcio alle mire dello zelo amoroso del sig. Elvezio. Nel mentre che Epaminonda, generale dei Tebani (dice quello storico), ferito da un colpo mortale, era per morire, gli si fa innanzi Pelopida, e dice: Amico, tu muori così senza figli. — No, rispose Epaminonda; ne lascio due: la vittoria di Leuttra e quella di Mantinea sono i due figli ch'io lascio alla patria — (1). Felice età, fortunata repubblica (qui esclama il cavaliere Filangieri), dove la riproduzione è il primo dovere, e dove un uomo che muore senza figli ha bisogno di due vittorie per lavare questa macchia (2)!

§ 705. Ma tornando all'uffizio mio polemico, quanto poi meno scorgesi l'autore che oppugno riuscire a provarci la possibilità d'impiegare l'amore con utile ed universale effetto nei Governi, coll'addurci l'esempio di Sparta! Le istituzioni di Licurgo, se bene addentro vengano esaminate, sembravano fatte piuttosto per rintuzzare, anzichè per isvegliare il gusto dei fisici godimenti. Dipingerci i Lacedemoni voluttuosi e come abbandonati alla mollezza? qual visione! E quale benchè mediocre erudito ignora la scabra fierezza, la intensa povertà, l'ardor sommo per la gloria, l'entusiastico amor della patria di quel maraviglioso popolo? eroismo giunto fino al segno di guidare al tempio coronata di fiori ed in aria di esultazione la madre che aveva perduto il figlio alla battaglia, e di far desolare disperata quella che lo vedeva ritornare non vincitore, ma salvo fra le sue braccia. Licurgo infatti conosceva sì bene la rigida durezza, onde le di lui leggi informavano quel popolo, ch'egli usò di più singolari e solleticanti mezzi per guidarlo al matrimonio.

§ 706. E qui appunto, ove della strana e maravigliosa costituzione di Sparta si fa parola, mi si conceda di osservare ch'egli pare inopportuno recarla in mezzo a motivo appunto di tale di lei singolarità. Sparta era costituita per essere guerriera, e quindi non per essere esempio *universale* ed ottimo di legislazione. Sparta (come dissi altra volta ragionando a voi, o socii prestantissimi) riguarderassi bensì, da chi retto giudica, qual fenomeno ammirabile e straordinario del mondo morale; ma non mai qual modello da imitarsi per intero dal politico savio ed avveduto: conciossiachè volendo esso gli uomini, per quanto è possibile, universalmente e perennemente felici, tenta gittare le basi del suo Governo sulle fondamentali e costanti leggi della natura umana e dei bisogni di lei, e non di appuntellare con isforzo gli uomini, come fece Licurgo, sui più sublimi gradi dell'eroismo.

---

(1) Diod. Sicul. Lib. XV, Cap. LXXXVII. — (2) *Scienza della Legislazione*, Lib. II. Cap. I.

§ 707. Non credo essere necessario a quest'effetto di far parola del Governo tebano, e molto meno dei secoli della cavalleria, i quali a bello studio sotto silenzio ho sempre trasandati. Imperocchè, quanto a Tebe, quella di lei mal ferma costituzione di Governo, onde soventi volte pel corso di parecchi anni vivea senza i suoi Beotarchi, ed in una specie di legale anarchia, mi dispensa dal ragionarne come di un Governo esemplare. Per quello poi che riguarda i fatti della cavalleria, non è egli vergogna recarli in esempio ad un politico, come fa l'autore francese, il quale studia di formare l'ottimo e ben collegato sistema di leggi, fondandolo nell'armonia dei privati interessi, e dandogli per iscopo la maggior somma possibile delle particolari felicità? E chi è forestiere cotanto nella storia da ignorare che le barbare stranezze di que'secoli di ferro, e i discendenti dalla società di Wickingar ci offrono piuttosto una folla di effetti svantaggiosi al politico bene, e tali da recarci in orrore ogni amoroso fanatismo?

§ 708. Tutto questo però è ancor poco: voglio essere liberale coll'autor celebre, e concedergli per un momento che i tratti di antica storia da lui allegati provino veramente che le gesta rammemorate debbano riconoscere la loro derivazione dall'amore. Ora, ciò supponendo, a quali politiche virtù ce lo avrebbe egli dimostrato acconcio ed efficace? Si verificherebbe egli il generale assunto, che questa passione possa essere come un precipuo e generale mobile nel buon Governo adoperata? Se a me fosse concesso giovarmi delle fantasie di poetica imaginativa e del magistero dell'arte pittoresca, io rappresenterei tutto quello che dall'illustre scrittore è stato detto sull'amore mercè uno spazioso quadro, entro il quale si vedesse un ampio deserto, d'aspetto squallido e muto, sottoposto ad un aere rischiarato soltanto da un barlume di colore fra il livido ed il rosseggiante. Nel mezzo della tela affollerei tutti quei funesti eroi e guerrieri ardenti, ammirati perchè seppero nuocere con arte, ed uccidere con metodico furore, spiranti dallo sguardo la dura asprezza e la cruda indole omicida del ferro entro il quale si veggono chiusi. Nello spazio poi che alla sinistra stendesi dei risguardanti, e dietro alle spalle degli armati, collocherei varii confusi ammassi di estinti e mutilati corpi stesi sul suolo; e quali di essi mordendo la terra insanguinata; quali colla faccia al cielo rivolta, brutta di polvere e di sangue, e stretto tuttavia il ferro, sembrassero dallo spento sguardo spirare la vendetta; e quali finalmente alla rinfusa avvolti, tronchi ed ammassati, al discosto lume delle fiamme avvampanti le città ed i villaggi, presentassero tutte le ire della guerra e i trionfi della morte. Qua e là fra gli interposti vacui intervalli

situerei i Genii delle arti, delle scienze e della politica, quali sedenti sui frantumi de' ruinati monumenti e delle carte lacere; e chi di essi con ambe le mani coprendosi per cordoglio il volto; e chi lacerandosi il crine; e quali per dolor muto al suol prostesi, o la fronte poggiando sui venerati avanzi, esprimessero sotto tutte le guise il lutto e la disperazione. A destra del quadro situerei l'Umanità fuggente, e colle mani alzate al cielo, che pallida in volto, irte le chiome, dolente e spaventato lo sguardo, con precipitoso corso si allontanasse dallo stuolo guerriero che contro di lei si avanza. Ma soprattutto, nella parte più sublime della tela io vorrei fra bizzarri e tempestosi volumi di nuvole sospeso l'Amore, il quale d'iraconda compiacenza animato il sembiante, colla spada alla mano, comandasse ai demonii del terrore e della desolazione, i quali più sotto di lui, e sovra il capo dei guerrieri, volteggiassero su negre piume e sanguigne, l'uno foriero e l'altro seguace della turba devastatrice. Quale strana ed inaudita maniera (sento esclamare) di esprimere e di simboleggiare l'amore! o, a dir meglio, quale assurda ferocia e impero micidiale attribuito a quel nume che presiede alla riproduzione dei viventi ed alle attrattive della colleganza! Non è mestieri ch'io giustifichi, che adunando i fatti e le circostanze addotte dal filosofo francese, risulta essere stato così da lui medesimo atteggiato nell'intero ed unico tratto ove di lui espressamente egli ragiona, ed il quale io mi recai a dovere di recitarvi. Voi udiste ch'egli non ce lo dipinge che fra le armi cretesi, tebane, spartane, sannite, indiane, e della cavalleria de' secoli barbari, e nulla più; facendoci in certa guisa presentire che il legislatore non possa giovarsi delle di lui punture se non per istimolare il caldo fianco del giovine soldato o alla difesa della patria o al nazionale latrocinio, appellato volgarmente col nome di *conquista*.

§ 709. Ma è fors'egli il soldato la sola persona che possa eseguire utili e grandi cose per la patria, e il quale debba essere contemplato unicamente nelle provvide disposizioni del Legislatore? Lo stato di guerra è forse quello che precipuamente formar debba la nazionale occupazione e felicità? O non piuttosto lo scopo dell'ottimo sistema legislativo essendo di procurare la massima e perenne pacifica proprietà, riguardar devesi il mestiere di trucidarsi come uno di quei mali ch'è forza subire per difendere il deposito della nazionale felicità e della sociale esistenza dalle violenze e dall'urto delle altrui passioni? Ora se il tranquillo e sereno godimento dei beni dell'ordine civile è il vero fine inteso dalle leggi d'ogni buon Governo; e se, per confessione di Elvezio stesso, tutto ciò che con estensione e forza può interessare tutto il pubblico, si riduce al *commer-*

cio, alla *politica*, alla *guerra*, alla *legislazione*, alle *scienze*, alle *arti* (1); oltre la quale enumerazione niun'altra cosa veramente importante per una nazione può rinvenirsi; con quale impulso animerà egli coloro che la loro vita consacrano in tali affari, onde piena di vigilanza e di attività, quieta, fiorente ed illustre assai rendono la nazione? Come premierà egli i fatti di tutti cotesti, che io appello con Tullio *eroi della pace?* Forse coll'amore? Fingiamo che tutto ciò si tenti, ed osserviamo se per verità lo si possa ridurre ad effetto.

§ 710. A questo passo sento arrestarmi da una osservazione di fatto, piuttosto che da una obbiezione, la quale in verità non è del filosofo francese, ma di parecchi altri scrittori; e quanto comune, altrettanto adottata. Benchè essa non affronti direttamente la tesi mia, pure potendo indurre una certa contraria prevenzione, e, dirò così, fondamento d'avversario argomentare, io stimo acconcio recarla in mezzo, ed opporvi le mie riflessioni. Gli uomini più celebri (dicesi) nelle scienze, nelle arti, nella politica e nella guerra arsero assai del fuoco amoroso. E quale conseguenza (io rispondo) si vorrebbe dedurre, se alcuni saggi no 'l furono sempre in tutto, per servirmi dell'espressione di un antico filosofo? Forse che altro non vi mancava che di guidare questa forza di già esistente, per produrre grandi effetti? Io dico alcuni saggi; poichè fra coloro che veramente divennero sublimi conquistatori e sommi genii nelle scienze e nelle arti, fra coloro che con costanza recarono durevol bene agli Stati, non può tale debolezza citarsi come grave ed esteso esempio. La medesima loro grandezza è quella che di ciò ne fa indubitata fede; poichè se gli amorosi affanni, e soprattutto quella intolleranza d'ogni altra occupazione di spirito propria dell'amore, avesse incatenata la loro attenzione, non sarebbero al certo saliti a tanta altezza di scoperte e di gloria. E quindi per naturale illazione giova dedurre, che se furonvi degli uomini veramente grandi tocchi da tale passione, essa fu piuttosto una distrazione passaggiera di temperamento, che un effetto profondo e durevole di spirito e di cuore; e tale per conseguenza, che essere non potea un gagliardo sprone, onde avanzarsi nell'illustre carriera delle scienze, delle arti e della virtù. E che? Forse allorquando Demostene e Tullio tuonavano oratori e magistrati, l'uno per iscuotere l'ateniese indolenza contro le intraprese di Filippo, e l'altro la vigilanza del Senato romano contro le trame di Catilina, avrebbero potuto avere l'amore a fianco, il quale ad essi somministrasse i tratti di quella loro patriottica e vittoriosa eloquenza? Forse, discendendo dalla

(1) *De l'esprit*, Disc. II. Cap. VIII.

tribuna, avrebbero ansiosi bramato di correre all'aspettato e proposto premio di qualche bella, che loro asciugasse la fronte dai sudori della declamazione? Allorchè i Leibnitz, i Newtoni, gli Euclidi, gli Archimedi, nelle ore solitarie e taciturne, entro i loro gabinetti, fra i pallori e le vigilie della meditazione, di calcolo armati affrontavano l'infinito, scorgevano forse al fine delle loro equazioni errarsi avanti gli occhi la molle bianchezza e gli sguardi voluttuosi di qualche giovine beltà, onde le cifre aritmetiche alternassero coi palpiti del desiderio? Allorchè Alessandro, Pirro, Annibale, Scipione, Carlo XII. e Federico, possenti in guerra, volavano alla vittoria, agognavano forse di coronarsi la fronte più dei mirti dell'amore, che degli allori della gloria? Se l'amore fosse stato di una tale indole, onde prestarsi agli ufficii intesi dal celebre scrittore, non sembra egli che colle inclite gesta di tanti eroi della scienza, della guerra e della pace, non solo sarebbe stato in astratto possibile associarlo in un Governo possibile, come vuole il sig. Elvezio, ma che talvolta eziandio sarebbesi fra le varie combinazioni accompagnato? Ma quanto è ciò lungi dal vero! quanto umilia la ricordanza immortale di siffatti uomini! Perdonate, o signori, ad un momento di entusiasmo in me esaltato da indignazione e da riverenza insieme. Ardisco dire, che nel rammentare cotesti nomi illustri, e di altri genii ed eroi, le gesta e gli scritti loro, onore dell' umanità, sembrami che, se ne accagionassi l'amore, dovrei temere che le ombre loro venerande insorgessero in folla contro di me, e terribile il volto di crucciosa e sprezzatrice maestà mi adocchiassero quale miserabile profanatore della loro memoria, e muto ed oppresso mi rendessero per vergogna e per terrore.

III.

§ 711. Ritorno in cammino. Qui veramente egli è, o egregi ascoltatori, dove, dopo i polemici sbattimenti del confutare le prove dell'opposta opinione, a me sarebbe concesso di recarvi intera la prova dell'ultima parte della mia tesi, nella quale sostengo che non si può eseguire in veruna maniera di bene armonizzato Governo l'avversario divisamento. A ciò fare (giovandomi soltanto del filosofico magistero) io verrei spinto tanto dall'indole dei politici generali principii, i quali dopo quattromila leghe e quattromila secoli debbono essere tuttavia immutabilmente veri, quanto dalla forma ed ampiezza dell'opinione del filosofo francese, dal quale non viene entro verun confine circoscritta e modificata.

§ 712. Sebbene a prima vista sembrar potesse util cosa, torcendo lo sguardo dagli antri della selvaggia insocialità e dalle tende delle orde va-

gabonde, arrestarlo solamente a quelle aggregazioni di uomini, le quali con subordinazione politica ripartite, mercè l' unione e la dipendenza vengono rette e collegate, e con investigatrice considerazione trascorrendole farne emergere una prova giovevole al mio assunto; nulladimeno, ponderata più maturamente la cosa, tale accorgimento non sarebbe al suo fine efficace, nè al nostro uopo confacente: imperocchè l'amore, come parecchi altri sentimenti, per la loro parte morale, in società vengono in infinite guise trasformati e rifusi, dirò così, da tutte le morali e politiche situazioni e combinamenti. A determinarne pertanto con possente e chiara dimostrazione la natura, le forme e la estensione, sarebbe mestieri calcolare l'azione e reazione reciproca del sistema di governare, dell' influenza del clima, dell' impero della religione, degli impulsi delle usanze, delle insinuazioni delle scienze, delle seduzioni dell'esempio, della corruzione del lusso, del metodo della educazione, e in fine di tutto quel complesso ampio e misto di cose concorrenti a produrre ed a modificare il carattere intelligente e morale di ogni politico individuo. Operazione infinita, sempre mal sicura, ed impraticabile nelle angustie di un ragionamento; e la quale non essendo eseguita colla più minuta e fredda accuratezza, lascia la verità avviluppata, ed annessa a tutte le circostanze di fatto dei non ben notomizzati Governi, e non fa che preparare un semplice presentimento di probabilità e di conghiettura, piuttosto che recare una penetrante unica impressione di irresistibile certezza e persuasione. Perciò sarebbemi d'uopo, disceverando le idee dall' ingombro eterogeneo delle concrete circostanze, addensarle e riunirle in un punto solo; e sollevandomi all'altezza dei primi generali principii inalterabili e fondamentali della natura umana, di là, quasi da centro luminoso, derivare tutte le conseguenze illustranti il mio pensamento, e l' assurdità dell' opposta opinione.

§ 713. Ma essendo il mio dire ormai di soverchio dilungato, nè volendo io più a lungo abusare della compiacenza vostra, mi riserbo di affidare ad altre circostanze la continuazione del presente argomento. Frattanto giovami sottoporre alla vostra riflessione le seguenti questioni da meditare.

I. I piaceri dell' amore in questo ipotetico sistema di governare dovrebbero essi formare l' *occupazione*, o invece la ricompensa del magistrato, del politico, del commerciante, del guerriero, del coltivatore delle arti e delle scienze?

II. Se ne formasse l'occupazione, godendone i favori ed il possesso, come potrebbe la *brama* loro servire di sprone alle grandi cose? o in-

vece colla sola premura di conservarne il possesso, come vivamente si potrebbero fare agire gli uomini, i quali non operano mai con tanto di attività pei favori ottenuti, come pei favori desiderati?

III. Ovvero anche se non si supponesse, nè si permettesse il possesso loro, ma che invece gli uomini si occupassero *direttamente* nel procacciarsene l'acquisto, come potrebbero consacrarsi, nelle grandi ed utili virtù, ai progressi e alle fatiche, le quali ricercano per necessità concentramento lungo e non interrotto di attenzione e di lavoro?

IV. Non sembra egli che nell'uno e nell'altro caso l'amore sarebbe l'*ostacolo* il più nocivo al ben pubblico, anzichè un principio utile ed animatore?

V. Ciò posto, chieggo io: non dovrebbe esso, l'amore, operare necessariamente mercè la *privazione* dei godimenti, e colla sola speranza di conseguirli dal Governo?

VI. Ma se eglino dovessero rimanere soltanto quale ricompensa, e che il desiderio e la speranza dovessero servire di eccitanti ed attivi motori, onde far agire le classi annoverate d'uomini; non sembra egli che da una parte dovremmo supporli abitualmente innamorati, ed innamorati tanto più gagliardamente, quanto più ardua e più grande fosse l'azione utile, e l'arte e la scienza fossero più difficili e complicate? e dall'altra parte dovremmo supporli abitualmente e gagliardamente innamorati, mercè la sola speranza della ricompensa assegnata dalla legge, e dalla lunga privazione e concentramento nelle politiche e scientifiche cose?

VII. Ora se, ridotte coll'analitico magistero le idee ai minimi termini, risulta che l'*innamorare* non è propriamente altro che l'*associare* moltiplici e varie idee piacevoli all'idea principale dell'oggetto amato; per la quale connessione non solo egli diventa il fondamento delle idee aggradevoli ch'egli racchiude in sè, ma eziandio il segno naturale ed il mobile eccitatore, onde ad un tratto le altre idee associatesi svegliano e commovono l'anima: se l'idea dell'oggetto diventa, per dir così, il centro d'attività di tutte le forze piacevoli delle idee accessorie, il quale operando con una somma di forze riunite nella sensibilità dell'innamorato, crea ed innalza ai più forti gradi il desiderio, e provoca tutte quelle varie ed ineffabili commozioni, gioje, tumulti, silenzii, estasi, malinconie e furori, noti a chi ne arde veramente, e soprattutto quella *occupazione* ed incatenamento costante di attenzione all'imagine amata: se questo innamoramento far non si può senza un dato corso di tempo, senza replicate e varie impressioni dei vezzi e delle dimostrazioni, e degli avvenimenti galanti: come poterne supporre penetrata l'anima dei benefattori della

società nell'abituale, necessaria e comandata severità dei costanti e solitarii studii, e fra l'accigliamento profondo ed assorbente degli affari e degl'interessi, e soprattutto nella vietata *distrazione* dei sensi e della mente nelle amorose sensazioni?

VIII. Ciò esaminato, se distinguendo nell'amore la parte dell'imaginazione (benchè fattizia e varia al variare dei costumi, dei tempi e dei climi, pure sempre esistente ed operante assaissimo) dalla parte della sensibilità puramente fisica, da tale esame risultasse che la parte morale viene ridotta quasi a nulla dalle leggi stesse del Governo, che esigendo le grandi politiche virtù, esigere devono privazione od allontanamento dalle cose e dalle idee amorose; e se dall'economia morale delle leggi delle passioni, da quell'azione e reazione psicologico-morale che si fa entro di noi e nel fisico, risultasse un'abitudine di freddezza e di obblivione nella imaginazione, e di scemamento di attività nel fisico stesso: come si potrebbero allora fra sè medesimi conciliare lo scopo della Legislazione (che è la massima prosperità nazionale), i mezzi (che sono le virtù somme politiche, ed i grandi progressi d'istruzione scientifica), con la *molla* operatrice (che vorrebbesi fosse l'amore, ed un gagliardo amore)? Come fare che il ministero di questa passione sia efficace, senza detrimento della vera nazionale felicità? ovvero che lo Stato sia veramente servito, senza che debbasi lasciare l'amore, come lo vediamo tuttodì, al luogo di una passione, dirò così, privata, che il legislatore contentar debbasi soltanto di dirigere secondariamente, e non farne un principio di movimento?

IX. Per ultimo, dopo avere rammentata la nojevole sazietà del possedimento, e la corta durata di giovinezza (ancorchè l'amore fosse conciliabile coll'indole delle socievoli ed utili occupazioni), come scuoterassi l'inerzia, che al di là di tali confini aggrava i cuori degli uomini? Come avvivare la disingannata e pacata maturità, la rigida vecchiezza, e l'una e l'altra dirigerle coll'amore alla nazionale prosperità, riflettendo bene che tali età sono fecondissime in politiche virtù, e in quelle pacifiche imprese, le quali, richiedendo vastità e sicurezza di vedute, non possono sorgere giammai che da un'anima da moltiplici combinazioni aggrandita, e dai varii casi resa ferma ed avveduta?

Ecco le quistioni che nella necessaria omissione della trattazione divisata ardisco proporvi di esaminare, porgendovi frattanto vivissime e rispettose grazie della benigna vostra attenzione, ed implorando l'indulgente vostra tolleranza.